PONTIFICIA UNIVERSITAS SANCTÆ CRUCIS
FACULTAS PHILOSOPHIÆ

Francisco Fernández Labastida

LA ANTROPOLOGÍA DE WILHELM DILTHEY

Thesis ad Doctoratum in Philosophia
totaliter edita

Romae 2001

Vidimus et adprobavimus ad normam statutorum

Prof. Dr. Luis Romera
Prof. Dr. Francesco Russo

Imprimi potest

Prof. Dr. Juan José Sanguineti
Decano della Facoltà di Filosofia
Dr. Alfonso Monroy
Segretario Generale
Roma, 28 maggio 2001
Prot. n° 346/2001

Imprimatur

Con approvazione ecclesiastica
S.E.R. Mons. Luigi Moretti
Segretario Generale del Vicariato di Roma
Roma, 5 giugno 2001.

Salvo los apéndices, esta copia electrónica coincide con la versión impresa.
Datos de la versión impresa:
© Copyright 2001 - Apollinare Studi
Piazza Sant'Apollinare, 49 - 00186 Roma
Tel. 06681641 - Fax 0668164-400
e-mail: as@usc.urbe.it
ISBN 88-8333-029-3

A mis padres

«Como el médico sabio está atento a lo que le dice y le muestra el enfermo, pues éste, sin darse cuenta, le está dando la clave de su enfermedad, necesitaríamos sólo auscultar atentamente al buen filósofo para conocer al ser humano. Pues en la medida en que la filosofía explica cómo toda la realidad se enlaza a través del hombre, está mostrando *cómo* es ese mismo hombre» (R. ALVIRA, *La razón de ser del hombre*, Rialp, Madrid 1998, p. 25).

ÍNDICE

TABLA DE ABREVIATURAS

BDY........................*Briefwechseln zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg, 1877-1897*, herausgegeben von Sigrid von der Schulenburg, Max Niemeyer, Halle (Saale) 1923 (Georg Olms, Hildesheim-New York 1974, 1995 re-impresiones).

CRH.......................*Crítica de la razón histórica* (selección de textos hecha por H.U. Lessing, traducción de Carlos Moya Espí), Península, Barcelona 1986.

DJD........................*Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern, 1852-1870*, zusammengestellt von Clara Misch geb. Dilthey, B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1933 (B. G. Teubner - Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1960[2]).

ED..........................*Das Erlebnis und die Dichtung: Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1905.

EI............................*Obras de Wilhelm Dilthey* (10 vol.), edición y traducciones dirigidas por Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1944-63.

GS...........................*Gesammelte Schriften* (21 vol.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1972-.

LSch........................*Leben Schleiermachers,* Reimer, Berlin 1867-70 (2ª ed., hrsg. H. Mulert, de Gruyter, Berlin 1922).

En las referencias a estas obras, los números romanos indican el número del volumen en la colección, y los números arábigos el número de página (p. ej. EI VI 135). Cuando las páginas del libro están numeradas con números romanos, éstos aparecen en versalitas (p. ej. GS XIX xvii).

INTRODUCCIÓN

A partir de los años sesenta, la figura y la obra de Wilhelm Dilthey han sufrido un proceso gradual de revalorización. Probablemente, este renovado interés por el pensamiento diltheyano en ámbito académico ha sido causado por la coincidencia de cuatro fenómenos de distinta naturaleza. Por una parte, un grupo de estudiosos recomenzó la publicación del *Nachlaß* diltheyano, suspendida casi totalmente desde finales de los años treinta. A medida que se añadían volúmenes a la *Opera Omnia* diltheyana—los *Gesammelte Schriften*—, la nueva luz que los textos inéditos proyectaban permitía reparar en matices y aspectos del pensamiento de Dilthey que habían pasado inadvertidos a sus contemporáneos, o que no habían sido suficientemente tenidos en consideración al momento de juzgar el alcance de su filosofía.

Por otra parte, la publicación de *Verdad y Método* en 1960 también influyó grandemente en el redescubrimiento de Dilthey. Este libro de Hans-Georg Gadamer generó en distintos ambientes filosóficos un intenso debate acerca de la naturaleza de la hermenéutica, así como una gran interés por la génesis histórica de las teorías acerca de la interpretación. Ahora bien, entre éstas últimas se encuentra la hermenéutica diltheyana, a la que Gadamer asigna un papel fundamental en el proceso evolutivo que lleva a la hermenéutica, de ser una simple *ars interpretandi*, a convertirse en *philosophia prima*[1].

Además, esos mismos años fueron testigos del renacer en ámbito epistémico de la polémica acerca de la naturaleza y de la fundamentación metodológica de las ciencias sociales. Este debate filosófico —también conocido como la "*Erklären-Verstehenkontroverse*"[2]— fue iniciado en 1883 por Wilhelm Dilthey

---

1 Cf. H.-G. GADAMER, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca 1977, pp. 225-331.

2 Es decir, la controversia de la explicación vs. la comprensión. A esta polémica hacen referencia en sus obras *Die Erklären:Verstehenkontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht* y *Explanation and Understanding*, respectivamente Karl-Otto Apel y Georg Henrik Von Wright. Cf. K.-O. APEL, *Die Erklären:Verstehenkontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979; y G. H. VON WRIGHT, *Explanation and Understanding*, Cornell University Press, Ithaca 1971.

con la publicación de su obra más famosa, la *Introducción a las ciencias del espíritu* (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*), por lo que no es de extrañar que en esta polémica, en la que se enfrentan las más variadas posturas gnoseológicas —la hermenéutica, el estructuralismo, el pragmatismo, el neo-kantismo y el neo-positivismo—, los argumentos de la *Crítica de la razón histórica* (*Kritik der historische Vernunft*) que Dilthey allí postula reaparezcan con frecuencia, ya sea para ser de algún modo atacados o utilizados.

En 1983 se añadió a lo anterior la coincidencia del 150 aniversario de su nacimiento con el centenario de la publicación de la *Introducción*. Estas efemérides fueron hábilmente aprovechadas para organizar varios congresos y jornadas de estudio internacionales sobre el pensamiento diltheyano. También en ese mismo año dio inicio la publicación de un anuario filosófico dedicado a Dilthey, el *Dilthey Jahrbuch*, que se convirtió en un punto de referencia obligado para los estudios diltheyanos.

La unión de todas estas circunstancias explica el redoblado esfuerzo editorial de traducción y publicación de las obras de Wilhelm Dilthey que se ha verificado en el último cuarto de siglo XX[3], así como el aumento en calidad y cantidad del número de las publicaciones —tanto artículos de revistas especializadas como ensayos y monografías— dedicadas a algún aspecto de su pensamiento. Sin embargo, en estos casi cien años de estudio e interpretación de su obra se echan de menos estudios en los que se analice con profundidad la visión del hombre que se esconde detrás de la hermenéutica que Dilthey propone[4]. Es verdad que existen excelentes monografías en las cuales se ofrece una visión de conjunto de su pensamiento[5], y que dedican amplio espacio a

[3] Además de la publicación de varios volúmenes de los *Gesammelte Schriften* diltheyanos, en los años ochenta y noventa se iniciaron las ediciones inglesa y francesa de esa colección. El número de obras de Dilthey disponibles en castellano sobrepasa por mucho al de otras lenguas, gracias sobre todo a la labor sistemática de Eugenio Ímaz, que a inicios de los años cuarenta coordinó en México la edición en castellano de la mayoría de las obras de Dilthey que hasta esas fechas habían sido publicadas, traduciéndolas muchas veces él mismo.

[4] Como botón de muestra, y sin pretender ser exhaustivo, la palabra antropología sólo aparece en el título de tres artículos y en el de una monografía: F. RODI, *Die Rolle der Anthropologie in Wilhelm Diltheys Konception einer Grundlegung der Geisteswissenschaften* en R. SINGH (ed.), «Perspectives. A Collection of Essays in Honour of G. A. Rauche», Durban 1986, pp. 127-36; O. MARQUARD, *Leben und leben lassen. Anthropologie und Hermeneutik bei Dilthey*, en «Dilthey Jahrbuch» 2 (1984), pp. 128-39; P. KRAUSSER, *Diltheys philosophische Anthropologie*, en «Journal of the History of Philosophy» 1 (1963), pp. 211-21; A. KREMER-MARIETTI, *Wilhelm Dilthey et l'anthropologie historique*, Seghers, Paris 1971.

[5] Me refiero sobre todo a las obras de R. ARON, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, J. Vrin, Paris 1950[2]; F. BIANCO, *Introduzione a Dilthey*, Editori Laterza, Roma-Bari 1995; O.-F. BOLLNOW, *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1955[2]; F. DÍAZ DE CERIO, *Introducción a la filosofía de W. Dilthey*, Juan Flors

explicar su psicología y la naturaleza de su historicismo vitalista, pero por su carácter introductorio no pueden permitirse una exposición analítica de estos temas. Por otro lado, varios de estos estudios fueron realizados antes de la publicación de algunos importantes manuscritos del *Nachlaß*, y este hecho hace que en esos casos la visión de conjunto que proponen de la obra de Dilthey tenga necesidad de precisaciones, o se encuentre ya superada. Así, tratar de llenar esta laguna ha sido el objetivo de la presente investigación, reconstruyendo la antropología de Wilhelm Dilthey a partir de los elementos que se encuentran diseminados a lo largo y ancho de su ingente producción literaria y filosófica.

La idea madre que nos ha permitido armonizar y unificar las distintas exposiciones diltheyanas —a veces un poco deslavazadas— acerca de naturaleza de la vida y del ser del hombre ha sido ver siempre unidad y coherencia en la evolución intelectual de este filósofo. La lectura atenta de sus obras nos ha llevado a concluir que el pensamiento de Dilthey no ha evolucionado por mutación, dando saltos. Por el contrario, las intuiciones que Dilthey formuló en sus primeros ensayos se fueron desarrollando y purificando en una evolución homogénea con el pasar del tiempo, en un proceso gradual de maduración, hasta expresar al final todas las potencialidades que estaban contenidas en ellas desde un principio[6]. Así, hemos aplicado como criterio primario para el análisis y la síntesis de las diversas reflexiones diltheyanas acerca del hombre, la existencia de una natural conexión interna entre ellas, que se mantiene desde el principio hasta el fin, y que permite su sistematización. A medida que se llevaba a cabo la recostrucción de la imagen diltheyana del hombre, el conjunto de los textos analizados ha confirmado esta línea de interpretación, por lo menos en lo que se refiere a los fundamentos antropológicos de su filosofía.

Sin embargo, esta línea hermenéutica es una posibilidad entre otras. En efecto, también es posible interpretar la producción diltheyana a la luz de los conceptos que Dilthey desarrolla en un periodo concreto, o únicamente desde de un aspecto parcial del su pensamiento. Muchos de los estudios efectuados desde esas perspectivas tienen el mérito innegable de haber eviden-

---

Editor, Barcelona 1963; H. DIWALD, *Wilhelm Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte*, Musterschmidt, Göttingen 1963;M. ERMARTH, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1981²; E. ÍMAZ, *El pensamiento de Dilthey*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México 1946; R. A. MAKKREEL, *Dilthey, Philosopher of the Human Studies*, Princeton University Press, Princeton 1992; G. MARINI, *Dilthey e la comprensione del mondo umano*, A. Giuffré, Milano 1965.

[6] Ésta es la perspectiva que anima a intérpretes de Dilthey como Otto-Friedrich Bollnow, Georg Misch y Eugenio Ímaz, entre otros.

ciado la importancia y la fecundidad para la filosofía del sigo XX de algunas intuiciones o conceptos diltheyanos, como por ejemplo, la estructura psíquica, la vivencia (*Erlebnis*), las visiones del mundo (*Weltanschauungen*), la tríada hermenéutica vivencia-expresión-comprensión, etc. Al mismo tiempo, también han indicado con claridad las contradicciones que esconde su pensamiento. Sin embargo, nos parece que insistir demasiado en las diferencias y los contrastes ha hecho un flaco favor a la comprensión del conjunto de la obra, porque oscurece la unidad y coherencia que armoniza la variopinta producción de este autor.

En esta línea, hay quienes han utilizado las obras de psicología que Dilthey escribió en las dos últimas décadas del siglo XIX como criterio principal para valorar su pensamiento. Es innegable que en los ensayos de psicología se contienen conceptos esenciales para la estructuración de su filosofía, pero el hecho de considerar esos escritos como el núcleo de su pensamiento ha conducido directamente a algunos a interpretarla sin más como una variante del psicologismo[7]. De mismo modo, si bien es patente que según las épocas Dilthey pone el acento en uno u otro aspecto, tampoco sirve como clave de interpretación la periodización de su pensamiento, como ha sido el caso de otros estudiosos que han aplicado la distinción entre un primer Dilthey psicologista, sucedido por un segundo Dilthey hermenéutico, que abandona la psicología previamente desarrollada[8]. En esta misma línea están los que consideran a Dilthey un filósofo que, sin darse cuenta de lo contradictorio de su esfuerzo, intenta integrar ideas propias del positivismo decimonónico en un planteamiento romántico-vitalista[9]; o que ven en él un pensador esquizofrénico en el que conviven dos almas que luchan entre sí, el romanticismo y el positivismo[10].

Quizás se encuentre la causa de la dificultad para ver la obra de Dilthey como un todo unitario en el hecho de que estos intérpretes juzgan cada

---

7 Las acusaciones de psicologismo que Edmund Husserl hizo a Wilhelm Dilthey adolecen de ese defecto. Cf. E. HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, en «Logos» 1 (1910-11), pp. 323 y ss.; y E. HUSSERL Y W. DILTHEY, *Der Briefwechsel Dilthey-Husserl* en F. RODI Y H.-U. LESSING (eds.), «Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys», Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, pp. 110-20.

8 Cf. p. ej. T. PLANTINGA, *Historical Understanding in the Thought of Wilhelm Dilthey*, University of Toronto Press, Toronto 1980, pp. 58-64.

9 Esta idea es una de las tesis de fondo de la interpretación que hace José Ortega y Gasset. Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Dilthey y la idea de la vida* en «Obras Completas», vol. 6, Alianza Editorial-Revista de Occidente, Madrid 1983[2], pp. 165-214.

10 Expresada de modo un poco simplista, ésta es la postura de Hans-Georg Gadamer. Cf. H.-G. GADAMER, *Dilthey tra romanticismo e positivismo* en F. BIANCO (ed.), «Dilthey e il pensiero del novecento», Franco Angeli, Milano 1985, pp. 24-41.

periodo o etapa de la obra de Dilthey como un sistema de pensamiento completo y acabado. Y el problema está justamente allí: Dilthey nunca fue un pensador sistemático. Por el contrario, para comprender el pensamiento de Dilthey no basta conocer algunos escritos fundamentales, que encierran en sí todos los elementos de su filosofía. Primero, porque con frecuencia las obras que Dilthey publicó en vida son proyectos incompletos. La *Introducción a las ciencias del espíritu* y la *Vida de Schleiermacher* son un claro ejemplo de este hecho, pues solamente publicó el primer volumen de ellos. Además, buena parte de los textos publicados en los *Gesammelte Schriften* son ensayos inéditos, apuntes preparados para las lecciones en la universidad, notas sueltas, etc., de los que no es posible pretender una exposición sistemática de su filosofía. Pero los escritos del *Nachlaß* diltheyano, a pesar de su carácter fragmentario, no sólo completan las ideas contenidas en las obras que publicó en vida, sino que las iluminan con una luz nueva, permitiendo así una interpretación más coherente del proyecto filosófico de Dilthey.

El orden y la sucesión de los temas aquí tratados quiere llevar al lector, como por un plano inclinado, a descubrir los fundamentos antropológicos y metafísicos que sostienen la epistemología diltheyana. Así, el primer capítulo, de carácter introductorio, describe a grandes rasgos la personalidad de Wilhelm Dilthey y las peculiaridades de su pensamiento. En el capítulo segundo se analiza, dentro del marco de su gnoseología, el modo peculiar de entender la experiencia humana de nuestro filósofo, como paso previo para poder desentrañar en el tercer capítulo lo que para él significa la vida y, más concretamente, la vida psíquica. Esto nos llevará en los cuatro capítulos sucesivos a analizar con detenimiento la estructura de la vida psíquica en sus tres diferentes aspectos: el intelecto, la voluntad y los sentimientos. En cambio, el último capítulo es de carácter sintético, provisto de una doble finalidad: primeramente, ayudar a recuperar la visión de conjunto del ser del hombre, que quizás se hubiera perdido por lo minucioso de los análisis precedentes, e indicar al mismo tiempo el modo cómo esta antropología que Dilthey ha concebido fundamenta implícitamente su gnoseología y su filosofía de la vida. Finalmente, como la antropología diltheyana es inseparable del historicismo vitalista que la sostiene, las consideraciones conclusivas que cierran este trabajo contienen una reflexión crítica acerca de las consecuencias que se desprenden de los presupuestos metafísicos del historicimo diltheyano.

Evidentemente, hay muchos aspectos de lo humano que en estas páginas se han solamente esbozado o mencionado: el modo como se estructuran las relaciones sociales, la corporalidad humana, la temporalidad y más en general, la historicidad del hombre, etc. Un estudio que incluyese todos esos aspectos en modo riguroso y completo habría implicado un proyecto de investigación

de una amplitud prácticamente inabarcable. Por esta razón, aquí nos hemos limitado a analizar con detalle el núcleo de la antropología diltheyana: *la conexión de la estructura psíquica* (*der psychische Strukturzusammenhang*). Esta decisión podría dar la impresión a más de alguno de que se concibe la antropología sólo como el estudio de la psique individual, es decir, de reducir arbitrariamente la antropología a psicología. Sin embargo, se trataría de una apreciación equivocada, porque la conexión psíquica también es el cañamazo que vertebra la vida social, como se verá a lo largo de estas páginas.

Finalmente, no me queda sino agradecer a todos los que de un modo u otro han colaborado a llevar a feliz término esta investigación, pero en modo especial a los profesores Luis Romera y Francesco Russo, de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, por sus útiles sugerencias y por la gran paciencia que han demostrado en la lectura de las innumerables versiones del manuscrito. También quiero expresar mi agradecimiento al Prof. Daniel Gamarra, por haber sugerido el tema de esta tesis y dirigido sus primeros pasos; y a los profesores Rafael Alvira y Juan Cruz Cruz por el apoyo y consejo que me ofrecieron durante los seis meses que dediqué a esta investigación en la Universidad de Navarra.

I. WILHELM DILTHEY Y LA FUNDAMENTACIÓN DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

1. Una vida universitaria

En 1852 llega Wilhelm Dilthey a Heidelberg para iniciar sus estudios universitarios en la célebre universidad de esa ciudad. Se había inscrito en la facultad de Teología por consejo de su padre, pastor luterano y predicador de la corte del duque de Nassau, pero con la firme intención de cultivar las inquietudes filosóficas que desde los años del *Gymnasium* ocupaban su cabeza. Dos años antes casualmente había encontrado la *Lógica* de Kant entre los libros de la biblioteca de su padre. La lectura de esta obra del filósofo de Königsberg le causó una gran conmoción interior, hecho que describe en una carta dirigida a su hermano Karl, fechada en noviembre de 1856:

> «todavía recuerdo con nitidez, como si fuese hoy, cómo en lo que hoy es el pequeño comedor, me impresionó la vieja lógica kantiana que había encontrado en no sé qué rincón, y cómo, por primera vez, me vino el ansia de saber, de saber por saber; la cual, desde entonces, nunca se ha colmado en mí y, ojalá que Dios no permita que la pierda. A partir de esos momentos se fechan las primeras alegrías del saber»[1].

Esta primera lectura filosófica le llevó a estudiar las obras de Gotthold Ephraim Lessing y posteriormente a leer los escritos del historiador Georg Gottfried Gervinus. Este último hizo entrever al joven estudiante de bachillerato la posibilidad de encontrar una conexión entre la historia de la cultura y el

---

[1] «...ich erinnere mir noch deutlich, wie heute, wie ich im jetzigen Speisekämmerchen die alte kantische Logik, die ich in irgend einem Winkel gefunden hatte, verschlang und wie mir da zum erstenmal das Streben zu wissen, um des Wissens selbst willen, aufging, das seirdem nicht in mir geruht hat und so Gott will in mir nicht mehr verlöschen soll» [DJD 36]. La traducción de los textos pertenecientes al epistolario de Dilthey que ha sido citada en este apartado, está tomada de la obra F. DÍAZ DE CERIO, *Introducción a la filosofía de W. Dilthey*, pp. 1-4.

pensamiento filosófico[2].

Su permanencia en esa ciudad del Rhin fue breve, pues a finales del primer curso académico universitario decidió trasladarse a la universidad de Berlín para continuar allí sus estudios a partir del semestre de invierno del curso 1853-4. Sin embargo, durante su estancia en Heidelberg tuvo la oportunidad de asistir a las lecciones de Kuno Fischer, que lo confirmaron en su interés por la filosofía[3]. Ya en la capital del estado prusiano, además del estudio de las materias pertenecientes al *curriculum* teológico, siguió con asiduidad las clases de Adolf Trendelenburg, que lo introdujeron en el pensamiento de Platón y Aristóteles.

Por aquella época la famosa «escuela histórica» alemana se encontraba en su cenit, y en la universidad de Berlín tuvo la oportunidad de conocer y tratar a algunos de sus mayores representantes: a los historiadores Leopold von Ranke y Theodor Mommsen, al geógrafo Karl Ritter, al filólogo August Böckh y, por supuesto, a Trendelenburg. En la facultad de Teología frecuentó el trato de teólogos de gran prestigio como Friedrich August Nietzsch e Ludwig Jonas, este último alumno y yerno de Friedrich Schleiermacher.

El plan que inicialmente se hizo el joven Dilthey para sus estudios teológicos fue unir el estudio de la historia de la Iglesia y de los dogmas con el estudio de la visión cristiana de mundo en Occidente, y seguir la carrera académica[4]. Con esta finalidad, se puso a estudiar a los principales representantes de la escuela alejandrina, especialmente a Orígenes, en cuya obra intuía el primer sistema de una concepción cristiana de mundo. Además, acudirá algunos años más tarde —en 1860— al seminario histórico de Ranke, para aprender sus métodos[5].

En 1856, después de terminar los cursos teológicos, y para complacer a su padre, se presentó al examen de teología, en el que sacó el primer lugar.

---

2 Cf. Carta a Wilhelm Scherer de mayo de 1870, en DJD 281. Respecto al decisivo influjo de Gervinus en la formación intelectual de nuestro autor, se puede consultar F. BIANCO, *Dilthey e la genesi della critica storica della ragione*, Marzorati, Milano 1971, pp. 34-44. Este excelente estudio, sin ser *stricto sensu* una biografía, reconstruye con gran detalle el ambiente y las tradiciones familiares, culturales y especulativas en las cuales maduró el pensamiento de Wilhelm Dilthey (especialmente el primer capítulo, pp. 21-135).

3 Dilthey menciona este hecho en la carta de pésame que escribió al hijo de K. Fischer el 7 de julio de 1907: «ich danke Ihrem hochverehrten Vater die entscheidende Einwirkung, die mich schon früh bestimmte, die Philosophie mich zu widmen» [DJD 305].

4 «So kam ich auf die Universität, und hier stellte sich sehr bald mein Plan fest, Kirchen- und Dogmengeschichte zum Studiun der Geschichte der christlichen Weltanschauung im Abendlande zu verknupfen und eine Universitätscarriere einzuschlagen» [Carta a Wilhelm Scherer de mayo de 1870, en DJD 281].

5 Cf. Carta a Wilhelm Scherer de mayo de 1870, en DJD 283.

Predicó ese mismo año su primer y único sermón en la iglesia parroquial de Mosbach —cerca de Biebrich am Rhein, en donde había nacido el 19 de noviembre de 1833[6]— y volvió a Berlín, para continuar allí la preparación de su «habilitación» como profesor universitario. Allí se puso a estudiar con profundidad a los grandes historiadores griegos, así como historia política e historia medieval: su ánimo se encontraba entonces a caballo entre la historia y la filosofía. Poco a poco se iba dando cuenta con claridad de que, para él, «la historia eclesiástica era sólo un desplazamiento del verdadero punto de vista histórico»[7], y se le mostraba con mayor evidencia su «primitivo plan de unir historia y filosofía»[8]. Para sostenerse económicamente durante ese periodo de preparación a la docencia universitaria, en un primer momento dio clases en el segundo gimnasio más prestigioso de Berlín. Sin embargo, poco tiempo después abandonó la enseñanza secundaria para disponer así de más tiempo de estudio, y para mantenerse desarrolló una discreta actividad como ensayista, colaborando en revistas culturales y en una enciclopedia.

Es en esos años cuando entra en contacto con los archivos póstumos de Schleiermacher, gracias a L. Jonas, que le pide ayuda para terminar el trabajo de publicación de su epistolario. El encuentro con los escritos del famoso teólogo protestante le llevó a redescubrir la importancia intelectual del pensamiento de la modernidad y a estudiarla con mayor profundidad. Así, en 1858 comienzó a trabajar en un ensayo acerca de la hermenéutica de este autor, que presentó dos años más tarde en un concurso organizado por la «Fundación Schleiermacher». Los jueces encargados de valorar los escritos concursantes quedaron sorprendidos por la profundidad y amplitud de la investigación llevada a cabo por Dilthey, y le otorgaron el doble de la cantidad que se había establecido originalmente como premio. Después de la muerte de Jonas, acaecida en 1859, se encargó él mismo de terminar la edición del epistolario de Schleiermacher, publicando los volúmenes III y IV de la colección. La necesidad de redactar una introducción a dichos volúmenes le hizo concebir el proyecto de una biografía intelectual de este teólogo, pero por entonces no le dedicó tiempo, pues su cabeza se encontraba ocupada con unas investigaciones acerca de la Edad Media.

En efecto, como tema de tesis para su «habilitación» había elegido el nominalismo, y realizaba la investigación bajo la dirección de Trendelenburg. Sin embargo, tuvo que abandonarlo a los pocos meses de haber iniciado

---

6 Cf. F. BIANCO, *Introduzione a Dilthey*, Editori Laterza, Roma-Bari 1995, p. 171. Esa localidad formaba parte entonces del ducado de Nassau y ahora se encuentra integrada al núcleo urbano de la ciudad de Wiesbaden.

7 *ibid*.

8 *ibid.*

porque la lectura de los manuscritos medievales le producía un fuerte dolor de ojos que le impedía trabajar. Estas circunstancias lo obligaron a cambiar de tema y a terminar su preparación a la docencia con un trabajo acerca de la ética de Schleiermacher, que presentó como tesis doctoral en 1864, y ese mismo año fue «habilitado» con un estudio acerca de la conciencia moral.

La universidad de Berlín vio los primeros pasos del joven profesor en la docencia universitaria: de 1865 a 1867 dio clases de lógica y de historia de la filosofía. Durante ese periodo, el estudio de la literatura romántica alemana le lleva a publicar un amplio ensayo sobre Novalis, y además trabaja con intensidad en la redacción de la biografía de Schleiermacher. En 1867 aceptó el ofrecimiento de enseñar en la universidad de Basilea, en donde permaneció sin embargo sólo un curso académico, para después trasladarse a Kiel como profesor adjunto. Durante su estancia en la ciudad báltica, Dilthey comienza a tener un cierto renombre y un gran número de alumnos asiste a sus lecciones. Allí dio a la imprenta el primer volumen de su *Vida de Schleiermacher* (*Leben Schleiermachers*). Dos años después de su llegada a Kiel, le ofrecieron la cátedra de filosofía que había quedado libre en la universidad de Breslau.

Los once años que pasa en Breslau —de 1871 a 1883— dedicado al estudio y a la enseñanza, fueron de una gran fecundidad intelectual. En 1875 publicó el ensayo *Acerca del estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del estado* (*Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat*) y, en 1883, la primera parte de su famosa *Introducción a las ciencias del espíritu* (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*). Además, en esta ciudad traba una profunda amistad con el conde Paul Yorck von Wartenburg. La riqueza del diálogo filosófico que sostienen estos dos pensadores, se ve reflejada en el denso intercambio epistolar, que duró hasta la muerte del conde en 1897, y que ha sido recogido en *Briefwechseln zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg, 1877-1897*. En Breslau conoció a Käte Püttmann, con la que se casa en 1875 y que será la madre de sus 3 hijos: Clara (1877), Max (1884) y Helena (1888)[9].

En 1883, cuando está ultimando los detalles para la publicación de la *Introducción*, aprovecha la oportunidad que le ofrecen de volver a la universidad de Berlín, como sucesor de Hermann Lotze en la prestigiosa cátedra de filosofía, que en su momento había pertenecido a Fichte, Hegel y Schelling. Dilthey ocupará ese cargo hasta el momento de su jubilación, en 1907. Así mismo, en 1887 fue elegido miembro de la Academia Prusiana de las Ciencias. Este segundo periodo berlinés es el momento de la madurez académica, en el

---

[9] Cf. H. P. RICKMAN, *Dilthey Today: A Critical Appraisal of the Contemporary Relevance of His Work*, Greenwood Press, New York 1988, p. 10.

cual continúa sus investigaciones en el campo de la historia del pensamiento, especialmente de la época que abarca desde el Renacimiento y la Reforma hasta el final de la Edad Moderna. Además, publica tres ensayos de psicología y gnoseología: *Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior* (*Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht,* 1890); *Experiencia y Pensamiento. Estudio acerca de la lógica gnoseológica del s. XIX* (*Erfahren und Denken. Eine Studie zur erkenntnistheoretischen Logik des 19. Jahrhunderts*, 1892); e *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica* (*Ideen über eine beschreibende und zergliederne Psychologie*, 1894).

Hermann Ebbinghaus, colega y amigo suyo en la universidad de Berlín, dedicado a la experimentación en campo psicológico, al que Dilthey había enviado el ensayo para que le hiciera una crítica constructiva, publicó en 1896 un artículo en una revista especializada, en el que defendía la praxis científica de la psicología experimental y acusaba a Dilthey, entre otras cosas, de no conocer bien la psicología de la época y, por tanto, mantener prejuicios anticuados en contra de ella[10]. Este hecho, además de significar la rotura de esa amistad, lo obligó a aclarar mejor su postura y a reconsiderar algunos planteamientos, como se ve reflejado en el ensayo de 1895-6 intitulado *Sobre psicología comparada. Contribuciones al estudio de la individualidad* (*Über vergleichende Psychologie. Beiträge zum Studium der Individualität*). En este periodo también polemiza con Wilhelm Windelband, exponente del neo-criticismo de la escuela de Baden, quien dividía el conjunto de las ciencias en nomotéticas e ideográficas[11], siguiendo una línea de pensamiento neo-kantiana. Además, dedica

---

[10] H. EBBINGHAUS, *Über erklärende und beschreibende Psychologie* en «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane» 9 (1896), pp. 161-205, especialmente pp. 195 y 202-3. Cf. F. RODI - H.U. LESSING (Hrsg.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, pp. 11-2, 45-87 (77 y 84). Debido a esta recensión negativa, E. Husserl descartó la lectura de las *Ideen* de Dilthey. Sin embargo, leyó esta obra varios años más tarde, apreciando su contenido, movido por la valoración positiva que Dilthey hacía de sus *Investigaciones lógicas* en sus ensayos de *Fundación de las ciencias del Espíritu* (*Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, 1905) [cf. E. HUSSERL, *Phänomenologische Psychologie*, en «Husserliana», vol. IX, Martinus Nijhoff, Den Haag 1962, p. 34 y ss].

[11] Para exponer someramente la propuesta de Windelband, se recoge aquí la síntesis que nos ofrece J. Ferrater Mora: «Windelband consideró que hay dos tipos de ciencias: las ciencias nomotéticas y las ciencias ideográficas. Las primeras se ocupan de leyes; los hechos que caen bajo estas leyes son considerados como individuos que pertenecen a la misma clase. Las segundas se ocupan de los individuos mismos, de fenómenos particulares y de relaciones específicas entre estos fenómenos. Las ciencias nomotéticas son las ciencias de la Naturaleza (física, astronomía, química, biología, etc.). Las ciencias idiográficas son las ciencias culturales e históricas (la historiografía, el Derecho, etc.). La psicología tiene, según Windelband, dos aspectos. Por una parte, y en virtud de sus propósitos y estructura conceptual, es una ciencia natural. Por otra parte, y en

tiempo a ordenar y reelaborar algunos materiales, pensando en la publicación de la segunda parte de la *Introducción* y la terminación de la *Vida de Schleiermacher*, obras que, por desgracia, no logrará concluir.

Los últimos años de su vida académica están marcados por el esfuerzo por completar el trabajo de fundamentación de las ciencias del espíritu, que le hacían dirigir su mirada a problemas de carácter filosófico y hermenéutico. En 1900 publicó el ensayo *Orígenes de la hermenéutica* (*Die Entstehung der Hermeneutik*), que para algunos estudiosos señala el punto de inflexión del pensamiento diltheyano, que abandona el primado de la psicología en la fundamentación de las ciencias del espíritu, sustituyéndola por la hermenéutica. Por otra parte, el libro que recoge una serie de ensayos sobre Lessing, Goethe, Novalis y Hölderlin, *Vida y Poesía* (*Das Erlebnis und die Dichtung: Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin,* 1905), conquistó el aplauso general de la comunidad académica, alcanzando a ver tres ediciones en los últimos años de vida de su autor (1907 y 1910)[12]. Al año siguiente da a la imprenta un estudio de título *Historia juvenil de Hegel* (*Der Jugendgeschichte Hegels*), que, junto con la publicación de las obras juveniles de Hegel por parte de Hermann Nohl —uno de los más estrechos colaboradores de Dilthey en ese periodo— inicia una nueva etapa de la interpretación de la obra hegeliana.

En cambio, en los ensayos *La esencia de la filosofía* (*Das Wesen der Philosophie*, 1907), *Estructuración del mundo histórico* (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 1910) y *Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos* (*Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*, 1911), Dilthey perfila su teoría de las concepciones o visiones de mundo. La publicación de este último, en un volumen que contenía también otros ensayos escritos por miembros de su escuela[13], lo hizo objeto de duros ataques por parte de Edmund Husserl, que en su artículo *La*

---

virtud de su contenido, es una ciencia cultural» [J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Aleanza Editorial, Madrid 1980², pp. 3493-4]. Por su parte, M. Heidegger ofrece una breve explicación de la imposibilidad de un acuerdo de fondo entre los intereses epistemológicos de los representantes de la escuela de Baden y los intentos de fundamentación de las ciencias del espíritu emprendidos por Dilthey. Ésta reside, según el filósofo de la Selva Negra, en el hecho de que la motivación última de las investigaciones diltheyanas, dirigidas a fundamentar la comprensión del ser histórico, se encuentran a un nivel distinto de las preocupaciones de tipo formal que caracterizan la epistemología de la Windelband y Rickert [cf. M. HEIDEGGER, *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung* en «Dilthey-Jahrbuch» 8 (1992/3), pp. 157-8].

12 Cf. F. RODI - H.U. LESSING (Hrsg.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, pp. 8, 33.

13 W. DILTHEY UND A., *Weltanschauung, Philosophie und Religion in Darstellungen*, Reichl, Berlin 1911, pp. 3-51.

filosofía como ciencia rigurosa[14] denunciaba tendencias historicistas y relativistas en el pensamiento diltheyano. A fin de aclarar la cuestión, hubo un vivaz intercambio epistolar entre los dos filósofos durante el último año de la vida de Dilthey[15]. Sin embargo, no llegaron a encontrarse personalmente, porque Dilthey murió el primero de octubre de 1911, mientras pasaba un periodo de descanso en el sur del Tirol, en un pueblecito llamado Seis am Schlern (Siusi), cercano a la ciudad de Bözen (Bolzano).

Por desgracia, no existe ningún estudio biográfico de Dilthey que nos desvele detalles más íntimos de su vida y de su personalidad. No obstante, una mirada a su epistolario —que conserva buena parte de su correspondencia con colegas, amigos y parientes, y que solamente ha sido publicado parcialmente[16]— basta para iluminar algunas facetas del carácter de Wilhelm Dilthey. Era un hombre de una interioridad fogosa pero tranquila, sin estridencias o excesos. Con gran profundidad de alma, a veces un poco melancólico[17], sufrió de una crisis depresiva al final de sus años de Kiel, que le llevó a realizar un viaje por Italia para poder descansar y recuperarse. A pesar de los inicios teológicos, ya desde el principio de su vida académica era un espíritu agnóstico, cerrado a cualquier tipo de visión trascendente de la vida. En una carta dirigida a su padre de junio de 1855, se entrevé que su interés por el cristianismo es meramente histórico, no dogmático[18] y pocos años después, en 1861 registraba en sus notas la siguiente afirmación: «es sano no preguntarse ni investigar sobre las posibilidades de un más allá»[19]. Sin embargo, como consta en sus escritos y en su correspondencia con familiares y amigos, apreciaba la riqueza de la religión y de la cultura cristiana, de la cual no se consideró jamás un enemigo[20].

Wilhelm Dilthey era un estudioso incansable que pasaba largas horas en su seminario en la universidad de Berlín, trabajando con estudiantes y discípulos[21]. Sin embargo, la labor universitaria no absorbía toda su vida: gozaba de la

---

14 E. HUSSERL, *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, pp. 323 y ss.

15 W. DILTHEY - E. HUSSERL, *Briefwechsel Dilthey-Husserl*.

16 Véase, p. ej., la correspondencia con el conde Yorck (BDY) o la recopilación de fragmentos de su diario y de su correspondencia con parientes y amigos (DJD).

17 Cf. H. HOFFMANNSTHAL VON, *Prosa,* en «Gesammelte Werke», vol. 3, p. 56. Recogido por F. DÍAZ DE CERIO, *Introducción a la filosofía de W. Dilthey*, p. 5.

18 Cf. DJD 27.

19 «Es ist Gesundheit, sich nicht abzufragen und zu untersuchen über die Möglichkeit des Jenseits» [Anotación de sus diarios del 17 de febrero de 1861, en DJD 141].

20 Cf. Carta al Conde Yorck del verano de 1891, en BDY 125-6.

21 Cf. H.P. RICKMAN, *Dilthey Today*, pp. 10-11. Esta obra recoge algunos testimonios de sus discípulos, que permiten entrever la personalidad del maestro.

vida familiar y tenía un gran sentido de la amistad. Al interés por la filosofía y la historia, se unía en él una gran sensibilidad artística. En este sentido, la poesía, el teatro y la ópera fueron también desde su juventud una fuente privilegiada de inspiración para sus reflexiones filosóficas[22]. Era además un gran apasionado de la música, siendo ésta una afición que le venía de familia: tocaba el piano y el contrabajo, y tenía sólidos conocimientos de teoría de la música y de composición.

2. ¿Historiador o filósofo? Avatares de un pensamiento

> «Llegó de los estudios históricos a la filosofía y en su *Introducción a las ciencias del espíritu* (vol. I) se propuso como tarea hacer valer la independencia de las ciencias del espíritu, dentro de la formación del pensamiento filosófico, frente al predominio de las ciencias de la naturaleza y, al mismo tiempo, poner de relieve el alcance que para la filosofía podían tener los conocimientos contenidos en aquellas»[23].

Este texto, tomado del borrador del ensayo acerca de su pensamiento que Wilhelm Dilthey escribió en los años 1896-7 para ser publicado en el *Friedrich Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*[24], nos muestra en qué modo historia y filosofía, filosofía y ciencias del espíritu[25], se unían y compenetraban íntimamente en su pensamiento. En efecto, en el pensamiento diltheyano

---

[22] Como recuerda H. Nohl, Dilthey «siempre tenía alguna novela sobre la mesa, y la reflexión acerca de la técnica poética y sus diversas formas continuaba sin interrupción junto a todas sus demás tareas» [H. NOHL, *Zur Neuausgabe der Werke Wilhelm Diltheys*, en F. RODI - H.U. LESSING (Hrsg.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, p. 279. Publicado originalmente en «Die Sammlung» 12 (1957), pp. 618-25.]

[23] EI VIII 249.

[24] Cf. F. ÜBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, herausgegeben von M. HEINZE, Vol III (8 ed.), E.S. Mittler & Sohn, Berlin 1901-6, pp. 277 y ss.

[25] *Geisteswissenschaften* (Ciencias del espíritu) es el término alemán utilizado por el traductor de la *Lógica* de John Stuart Mill, J. Schiel, como equivalente de la expresión *Moral Sciences* [Cf. J. STUART MILL, *Die inductive Logik, eine Darlegung der Principien wissenschaftlicher Forschung, insbesondere der Naturforschung*, Nach d. Engl. von J. Schiel, Braunschweig 1849; y F. BIANCO, *Introduzione a Dilthey*, Editori Laterza, Roma-Bari 1995, p. 16]. Wilhelm Dilthey adoptó definitivamente dicho término sólo en 1883, con la publicación de la *Einleitung*, utilizando en los escritos anteriores para designar las ciencias que se ocupan de lo más característicamente humano otras expresiones. Ya el mismo título de un ensayo de 1875 *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat*, ejemplifica el uso de expresiones como "ciencias del hombre, de la sociedad y del estado" (*Wissenschaften von Menschen, der Gesellschaft und dem Staat*), o más brevemente dentro del ensayo, el de "ciencias político-morales" (*Moralisch-politische Wissenschaften*) [Cf. EI VI 373].

se encierra la viva conciencia de la historicidad de la vida humana y de sus manifestaciones, es decir, lo que él llamaba *conciencia histórica*. Ya en 1875 —durante los primeros años de maduración académica— no dudaba en afirmar que «el filósofo debe realizar las operaciones del historiador sobre la materia prima de los vestigios históricos. Tiene que ser, al mismo tiempo historiador»[26]. El hecho de haber tenido un pie en la historia de la cultura y el otro en la filosofía se refleja en el carácter polifacético de su producción intelectual, cuyo espectro va desde lo meramente histórico o literario hasta lo prevalentemente filosófico. La gran variedad de intereses de su pensamiento lo llevó a dictar cursos de ética, psicología, pedagogía, lógica, historia de la filosofía, y a escribir numerosos ensayos de poética y de crítica literaria.

Por otra parte, tanto el fracaso del idealismo hegeliano, que Dilthey interpretó como la derrota final de las corrientes de pensamiento metafísico, como la hegemonía cultural que ejercía el positivismo cientificista, generaron en él una profunda desconfianza en los sistemas filosóficos y en toda construcción intelectual que pretendiese ofrecer una explicación exhaustiva y sin fisuras de Dios, el hombre y el mundo. Así, el espíritu antidogmático e antimetafísico que íntimamente lo animaba, le llevó a rehuir la más mínima apariencia de una costrucción sistemática al momento de presentar sus reflexiones filosóficas.

Podrían ser éstas, quizás, algunas de las causas por las cuales no se encuentra en la ingente masa de sus obras un escrito que despliegue en modo ordenado y completo su filosofía, y que, por tanto, nos pudiese servir como clave o guía para la interpretación global de su pensamiento, tan variopinto y, con frecuencia, fragmentario. Además, la insatisfacción que sentía ante los resultados obtenidos le llevaba a un constante trabajo de revisión y reelaboración de sus investigaciones. Este hecho tuvo como directa consecuencia que Dilthey publicase sólo una pequeña porción de su copiosa producción intelectual, y que algunas de sus obras —entre ellas la biografía de Schleiermacher y la *Introducción a las ciencias del espíritu*— quedaran incompletas[27]. Por otra parte, muchos de sus escritos fueron publicados anónimos en revistas o semanarios que son de difícil consulta, o sólo en las actas de la Academia prusiana de las ciencias. Por eso, como afirma Hermann Nohl, ni siquiera sus discípulos más cercanos tenían una visión de conjunto de la obra diltheyana[28].

Después de su muerte, sus discípulos más allegados afrontaron la inmane tarea de ordenar y seleccionar los manuscritos del maestro, en vista de su publicación. Gracias a este trabajo, dirigido por Bernhard Groethuysen, Georg

[26] EI VI 377.

[27] Cf. M. HORKHEIMER, *The Relation Between Psychology and Sociology in the Work of Dilthey* en «Zeitschrift für Sozial Forschung» 8 (1939-40), p. 430.

[28] Cf. H. NOHL, *Zur Neuausgabe der Werke Wilhelm Diltheys*, p. 276.

Misch —discípulo y yerno de Dilthey— y Hermann Nohl, que incluía además la redacción de una introducción a cada volumen por parte del estudioso que lo había preparado, en el periodo que va de 1914 a 1936 vieron la luz nueve volúmenes de los *Gesammelte Schriften* del maestro. Sin embargo, esta labor se vio interrumpida por la II Guerra Mundial. En 1958, con la publicación por parte de H. Nohl de unas lecciones de ética que el maestro impartió en 1890, se reinició este trabajo de edición, que continúa todavía con la preparación el XXII volumen. Ahora bien, dadas las características del legado póstumo de Dilthey, no se puede hablar simplemente de la publicación de una *Opera Omnia* que incluyese en modo ordenado y completo sus obras, porque la labor de edición de ese material ha entrañado con frecuencia seleccionar para la publicación uno entre los diferentes borradores o bocetos de un mismo escrito inédito, o la versión más fiel o completa de los apuntes de clase[29], añadiéndose a veces la dificultad para establecer una exacta cronología entre dichos documentos.

Normalmente, una tarea de este tipo comporta siempre el uso de criterios hermenéuticos e interpretativos bien definidos. Con mayor razón, —como señala acertadamente Michael Ermarth— «en el caso de Dilthey, toda compilación razonablemente selectiva es, en sí misma, una interpretación»[30] de las intenciones de su pensamiento. Así, ni siquiera el encomiable esfuerzo de los estudiosos que se han sucedido en el trabajo de edición de los *Gesammelte Schriften* puede ofrecer una visión fría e imparcial de la obra diltheyana, y de algún modo, la naturaleza misma del *Nachlaß* diltheyano ha condicionado su posterior recepción e interpretación.

A la complejidad de la obra y a los avatares de su publicación se añade una característica intrínseca del pensamiento de Dilthey: se trata de su carácter conciliador, rasgo esencial de su peculiar gnoseología y de su teoría de las visiones de mundo (*Weltanschauungen*). Aquí se trata de la constante búsqueda, emprendida por el maestro, de una «mediación y recíproca corrección de teorías opuestas, haciendo valer una en contra de los aspectos negativos de la otra»[31], pero sin llegar jamás, de intento, a establecer una síntesis superadora, que sería el supuesto fruto del movimiento dialéctico de dichas teorías. Se trata, en cambio, de una dialéctica en la que las diferentes concepciones filosóficas se oponen sin destruirse, pues cada una de ellas abstrae y conceptualiza sólo una faceta de la verdad, que en el todo de la realidad se encuentra unida

---

[29] Véase, por ejemplo, el estudio introductivo del volumen XXI de los *Gesammelte Schriften*, pp. XIX-XXI.

[30] M. Ermarth, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*, p. 8.

[31] M. Failla, *Dilthey e la psicologia del suo tempo*, Franco Angeli, Milano 1992, p. 103. Cf. M. Ermarth, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*, pp. 3-4.

a las demás[32]. La filosofía de Wilhelm Dilthey intenta identificar los aspectos o partes de la verdad ínsitos en cada sistema filosófico, pero al mismo tiempo, se libera de la unilateralidad que comporta el pensamiento sistémico por medio de la complementación y corrección que el contraponerse de las construcciones teóricas puede aportar. Así, esta característica de la reflexión filosófica diltheyana ha confirmado a la mayoría de la crítica en el convencimiento acerca de su falta de sistematicidad y organicidad.

Quizás por esta razón la historia de la crítica presenta las interpretaciones más dispares del pensamiento de Dilthey. Para algunos de sus contemporáneos —basta mencionar Heinrich Rickert, Rudolf Haym, Christoph Sigwart, Jakob Burckhardt y Hugo von Hoffmannsthal— Dilthey fue un agudo historiador de la filosofía y de los movimientos culturales, pero ellos no reconocieron en el pensamiento diltheyano un proyecto filosófico propio[33]. Max Scheler, sin embargo, reconoce en Dilthey un precursor del movimiento fenomenológico que sería capitaneado más tarde por Husserl[34]. No obstante, Edmund Husserl,

---

32 Dilthey ilustra alegóricamente esta característica de su pensamiento en la conferencia intitulada *Un sueño,* que dictó en un simposio filosófico celebrado con ocasión de su 70 aniversario (1903), y que se encuentra recogida en EI I XX-XXV.

33 Cf. p. ej., H. RICKERT, *Die Philosophie des Lebens*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1920, pp. 27-8; M. SCHELER, *Versuche eine Philosophie des Lebens. Nietzsche-Dilthey-Bergson*, en M. SCHELER (ed.), «Max Scheler. Gesammelte Werke», 3, Francke, Bern 1955, p. 318; F. BIANCO, *Introduzione a Dilthey*, p. 175. Esta última obra presenta en las pp. 175-207 un estudio bastante detallado de las vicisitudes de la recepción de la obra de Dilthey por parte de diversas corrientes del pensamiento contemporáneo. A este respecto, la introducción que F. RODI y H.U. LESSING hacen a su recopilación de textos publicada con el título *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys* también ofrece información interesante sobre la historia de la crítica del pensamiento diltheyano.

34 Cf. M. SCHELER, *Versuche eine Philosophie des Lebens. Nietzsche-Dilthey-Bergson*, p. 339. Ludwig Landgrebe expresa la misma opinión en su famoso estudio *Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften. Analyse ihrer Grundbegriffe*, publicado en 1928 [cf. «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologischen Forschung» 9 (1928), p. 239]. El proyecto gnoseológico diltheyano presenta muchos puntos de contacto con la fenomenología que más tarde desarrollará E. Husserl. Sin embargo, la diversa procedencia cultural de Husserl, que inició sus pasos en las ciencias exactas, marca profundamente sus intereses filosóficos y el modo de abordar los problemas, creando divergencias profundas entre uno y otro. En efecto, la fenomenología husserliana, si se considera desde un punto de vista diltheyano, vuelve a caer en el trascendentalismo racionalista que intenta combatir. En cambio, para Husserl la pretensión de fundamentar el saber en la vida misma resulta un planteamiento psicologista incompatible con la objetividad del conocimiento. Si se quiere profundizar sobre las relaciones entre el pensamiento husserliano y la filosofía diltheyana se pueden consultar, entre otros, G. MISCH, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, B.G. Teubner, Stuttgart 1975; R. A. MAKKREEL, *Lebenswelt und Lebenszusammenhang. Das Verhältnis von vorwissenschaftlichem und wissenschaft*Breisgau 1985, pp. 381-413; E. W. ORTH, *The Problem of Generalization in Dilthey and Husserl* en R. A. MAKKREEL Y J. SCANLON (eds.), «Dilthey and Phenome-

aunque al final de su vida revalorizará aspectos de la psicología diltheyana[35], en un primer momento le reprocha tanto su incapacidad de expresar en modo riguroso su filosofía como la tendencia relativista y vitalista de la teoría de las visiones de mundo[36]. Para el mismo Husserl, así como para Heinrich Rickert, Karl Löwith y otros, su pensamiento se apoya demasiado en la historicidad[37], mientras que para el Conde Yorck von Wartenburg, Martin Heidegger, José Ortega y Gasset y Hans-Georg Gadamer, su reflexión no sería suficientemente histórica. En efecto, para los dos últimos Dilthey se queda atrapado en las redes del positivismo cientificista[38], mientras que para Heidegger y Yorck von Wartenburg, éste no se plantea el ser mismo de la historicidad[39]. Por su parte, Herbert Marcuse ve en Dilthey el único representante de una filosofía de la vida que verdaderamente reconoce e investiga el valor de la vida humana como fundamento de la filosofía[40]. Del mismo modo, psicologismo, subjetivismo, irracionalismo, neokantismo, neohegelismo, idealismo, empirismo, etc. han

---

nology», University Press of America, Lanham 1987, pp. 1-22; J. Owensby, *Dilthey and Husserl on the Role of the Subject in History*, en «Philosophy Today» 32 (1988), pp. 221-31. G. Pfafferott, *Die Bedeutung des Begriffs Selbstbesinnung bei Dilthey und Husserl* en E. W. Orth (ed.), «Dilthey und die Philosophie der Gegenwart», Alber, Freiburg im Breisgau 1985, pp. 351-80.

35 Cf. E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, p. 34 y ss. Esta obra recoge el contenido de unas lecciones que impartió durante el semestre estivo de 1925 en la universidad de Friburgo. En la introducción histórica, al subrayar la importancia histórica de la oposición diltheyana a la psicología "explicativa", afirma que las *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica* (1894) son «la primera acometida contra esta psicología naturalista. Un trabajo genial, al que si bien le falta la completa madurez, quedará como un hito inolvidable en la historia de la psicología» [texto de la *Phänomenologische Psychologie* recogido por F. Rodi y H.U. Lessing en *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, p. 150].

36 Cf. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, pp. 323-8.

37 Cf. E. Husserl, *ibidem*; H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, pp. 46-50; K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1953^5, pp. 176, 206.

38 Cf. J. Ortega y Gasset, *Dilthey y la idea de la vida*, pp. 186, 212-3; H.-G. Gadamer, *Verdad y Método*, p. 35. Sobre este argumento se puede consultar también M. Ermarth, *Objectivity and Relativity in Dilthey's Theory of Understanding*, en R. A. Makkreel, J. Scanlon (eds.) «Dilthey and Phenomenology», University Press of America, Lanham 1987, pp. 88-9.

39 Cf. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey un dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877-1897* (BDY), pp. 250-1; M. Heidegger, *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*, pp. 158, 161, 173. Ver también, del mismo autor, *El ser y el tiempo*, FCE, México 1971, § 77 (pp. 428-35).

40 Cf. H. Marcuse, *Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit*, en «Schriften», vol. I, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978, p. 474. El fragmento de esa obra que hace referencia a Dilthey (pp. 474-87) ha sido recogido en F. Rodi - H.U. Lessing (eds.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*,pp. 211-225.

sido otros tantos apelativos propinados a su filosofía[41], dependiendo tanto de las obras o periodos de su vida que se consideren como el núcleo de su producción intelectual, como de un parcial conocimiento de su pensamiento, debido con frecuencia a la progresiva publicación de los *Gesammelte Schriften*[42].

Un capítulo aparte son las diversas periodizaciones que sus discípulos e intérpretes han hecho del pensamiento de Dilthey. Con diversos matices según sea el caso, la mayoría de ellos tiende a ver dos etapas —o dos polos en conflicto— en su labor de fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu. Así, un buen número de ellos considera que Dilthey asignó al inicio una función principal a la psicología dentro de la epistemología. Sin embargo, en un segundo momento, debido tanto a las críticas recibidas de Ebbinghaus y de Windelband, como a la lectura de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, otorgó un papel medular a la reflexión hermenéutica dentro del proceso cognoscitivo, relegando en un segundo plano la psicología[43]. Por su parte, T. Plantinga distingue tres etapas: la primera y la última, unidas por el fundamento común de una filosofía de la vida, que se encuentran separadas por el fallido intento de fundamentación psicológica de las ciencias del espíritu[44]. Otros, como Eugenio Ímaz, Hellmut Diwald y Giuliano Marini se proponen en sus importantes monografías sobre el pensamiento diltheyano mostrar que en él se da, más que una sustitución de principios, una evolución homogénea[45].

Desde otra perspectiva, para Hans Peter Rickman, el pensamiento de Dilthey es substancialmente fiel a los presupuestos kantianos de los que parte, por lo que la consideración trascendental de su filosofía permite una visión unitaria de la misma[46]. Rudolf A. Makkreel, ve en toda la obra de

---

41 Cf. F. DÍAZ DE CERIO, *Introducción a la filosofía de W. Dilthey*, pp. 3-16.

42 Cf. M. JUNG, *Dilthey zur Einführung*, Junius, Hamburg 1996, pp. 195-200.

43 Cf. A. LIEBERT, *Das Problem der Geltung*, Meiner, Leipzig 1920^2, pp. 93-4; H. SOMMERFELD, *W. Dilthey und der Positivismus*, Humboldt-Universität zu Berlin, Berlin 1926 (Tesis); M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, § 77 (pp. 428-30); R. ARON, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, pp. 103-6; P. ROSSI, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Edizioni di Comunità, Milano 1994, pp. 54, 56-7; J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid 1982, pp. 153-4.

44 Cf. T. PLANTINGA, *Historical Understanding in the Thought of Wilhelm Dilthey*, pp. 58-64.

45 Cf. E. ÍMAZ, *El pensamiento de Dilthey*, *passim*; H. DIWALD, *Wilhelm Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte*, pp. 11-22; y G. MARINI, *Dilthey e la comprensione del mondo umano*, *passim*.

46 Cf. H.P. RICKMAN, *Dilthey Today: A Critical Appraisal of the Contemporary Relevance of His Work*, p. 140 y ss.; Para J. Vicente Arregui, en cambio, Dilthey es un kantiano decidido porque, aunque asuma y supere la gnoseología kantiana en sus categorías, la filosofía continúa a ser mera teoría del conocimiento [cf. J. VICENTE ARREGUI, *Comprensión histórica y autoconsciencia en Dilthey* en «Themata» 5 (1988), p. 183].

Dilthey una esencial continuidad y coherencia, al interpretar el conjunto del pensamiento diltheyano y su teoría de la historia desde la centralidad de sus escritos estéticos, enlazando de este modo con las implicaciones de la filosofía kantiana[47]. Gadamer, en cambio, ve en la evolución del pensamiento diltheyano un esfuerzo, no conseguido, por superar el objetivismo de matriz positivista a través de intuiciones de naturaleza romántica e idealista[48]. A su vez, Frithjof Rodi descubre un conflicto latente entre la orientación morfológica de origen prevalentemente romántico y la perspectiva hermenéutica adoptada en los últimos años de su vida[49].

Éstas son, a grandes rasgos y sólo como botón de muestra, algunas de las periodizaciones e interpretaciones del pensamiento diltheyano, cuantas bastan para ilustrar la complejidad del tema. A pesar de todo, su pensamiento posee una gran coherencia interna, aunque Dilthey no se haya jamás preocupado de presentarlo en modo ordenado y atractivo. Con la finalidad de defender la existencia de un proyecto orgánico que anima toda la producción del maestro, F. Rodi —uno de los editores de los *Gesammelte Schriften*— utiliza una imagen gráfica, tomada del mundo de la arquitectura, parangonando la labor filosófica de Dilthey a una construcción[50]. Así, ésta se asemeja a una casa amplia, cuyos ingresos, pasillos y escaleras nos son conocidos. Pero, en la gran mayoría de sus habitaciones, los muebles y decoraciones se encuentran todavía empaquetados, tal como los dejaron allí el día de la mudanza. Por desgracia, solamente están bien amuebladas, y accesibles a los visitantes algunas pocas de ellas, pues el arquitecto y constructor no tuvo tiempo de terminar la instalación de la casa. En efecto, para F. Rodi y Hans-Ulrich Lessing, aunque la crítica de Ebbinghaus y el influjo de Hegel y Husserl hacen pensar a primera vista que existe una cisura entre entre una primera etapa psicologista y una posterior de tipo hermenéutico, sin embargo desde el punto de vista de la arquitectura de su proyecto de "Crítica de la razón histórica", se puede entender la relación y continuidad que existe entre esas dos etapas[51].

---

47 R.A. MAKKREEL, *Dilthey, Philosopher of the Human Studies*, p. ix.

48 Cf. p. ej. H.-G. GADAMER, *Dilthey tra romanticismo e positivismo*, pp. 24-41.

49 F. Rodi explica esta tesis detalladamente en un estudio sobre la estética diltheyana, *Morphologie und Hermeneutik: Zur Methode von Diltheys Aesthetik*, Kohlhammer, Stuttgart 1969. También se puede ver al respecto F. RODI, *Dilthey's Concept of Structure within the 19th Century Science and Philosophy*, en R. A. MAKKREEL - J. SCANLON (eds.), «Dilthey and Phenomenology», University Press of America, Lanham 1987, pp. 107-121.

50 Cf. F. RODI, *Diltheys Kritik der historischen Vernunft - Programm oder System?* en «Dilthey-Jahrbuch» 3 (1985), p. 164.

51 Cf. F. RODI - H.U. LESSING (Hrsg.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, p. 13.

3. La fundamentación de las ciencias del espíritu

A mediados del siglo XIX, en Alemania ya se había disipado casi completamente el aura mágica que poseía el monismo hegeliano[52]. En efecto, el espiritualismo idealista del filósofo de Stuttgart, que había pretendido englobar la ciencia natural dentro de su sistema dialéctico, provocó una reacción en sentido contrario por parte de los círculos científicos y filosóficos en los ambientes universitarios, que tampoco estaba exenta de aspectos negativos. Como recuerda el mismo Dilthey, «cuando el espíritu científico-natural se convirtió en filosofía, como ocurrió con los enciclopedistas y Auguste Comte y, en Alemania, con los investigadores de la naturaleza, trató al espíritu como un producto de la naturaleza y de este modo lo mutiló»[53]. Algunos científicos e investigadores, como fue el caso de Hermann von Helmholz, conscientes de los estragos que el positivismo producía en la fundamentación gnoseológica de las ciencias, volvieron la mirada a Kant y a la subjetividad trascendental en busca de tierra firme sobre la cual construir el edificio de la ciencia natural.

Con todo, aún dentro del marco gnoseológico kantiano resultaba imposible el desarrollo de un modelo científico diferente del que había surgido de la investigación experimental de la naturaleza. En efecto, el criticismo kantiano permitía que los frutos de la interioridad humana recuperasen su independencia, pero se veían —en cambio— negada la posibilidad de ser objeto de ciencia en cuanto tales. A las posiciones kantiana y positivista se oponían filósofos —como Hermann Lotze, Johann Friedrich Herbart o Arthur Schopenhauer— que de un modo u otro reproponían una fundamentación metafísica de las ciencias empíricas, al explicar su conexión teleológica interna y la posibilidad misma del conocimiento por medio de una instancia absoluta o trascendente[54].

Inevitablemente, la mayoría de los científicos e investigadores —tanto del campo de la naturaleza como del campo de las nacientes ciencias sociales— vieron en este último modo de fundamentar el conocimiento un nuevo intento de destruir la autonomía del saber científico, sujetándolo a una metafísica que les parecía a todas luces hipotética. Así, la comunidad científica se encontraba

---

52 Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Dilthey y la idea de la vida*, pp. 183-4.

53 EI I XVII

54 Cf. p. ej. GS XIX 95-6. Para un estudio más profundo de las corrientes filosóficas que Dilthey deberá afrontar y de los problemas gnoseológicos que éstas plantean, se puede ver M. RIEDEL, *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Klett-Cotta, Sttutgart 1978, pp. 64 y ss. Estas páginas se encuentran recogidas, bajo el título *Hermeneutik und Erkenntniskritik. Zum Verhältnis von theoretischem Wissen und praktischer Lebensgewißheit bei Wilhelm Dilthey*, en la selección de textos *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys* [pp. 359 y ss.; véase especialmente pp. 360-5].

ante la disyuntiva de confinar el mundo del espíritu humano a los ámbitos de la creación artística o de la acción ética o, por el contrario, de intentar hacer ciencia aplicando a dichos ámbitos un esquema científico que no les hacía justicia. O lo que es lo mismo, tener que escoger entre la negación de cualquier cientificidad al estudio de la historia, del derecho y de la literatura, o por el contrario aplicar a estas disciplinas un método que desnaturaliza la específica comprensión que podemos tener de las realidades histórico-sociales. Éste era el ambiente cultural reinante en la universidad y en la ciencia alemana cuando Dilthey comenzó a recorrer las sendas de la filosofía. Ahora bien, ya desde el inicio de su vida académica Wilhelm Dilthey se rebelará ante este falso dilema[55].

A su llegada a Berlín, el joven estudiante de teología se encontró ante el imponente edificio levantado por la ciencia histórica, que durante la primera mitad del siglo XIX había alcanzado gran rigor y cientificidad gracias a las investigaciones desarrolladas por Barthold Georg Niebuhr, August Böckh, Johann Gustav Droysen, Friedrich Karl von Savigny, Leopold von Ranke y los demás componentes de la llamada «escuela histórica» alemana. El estudio del pensamiento y de los trabajos de estos investigadores le hicieron descubrir y conocer el espíritu que vivificaba a ese movimiento académico, es decir, la *conciencia histórica*. El mismo Dilthey, nos la describe en el prólogo a su *Introducción a las ciencias del espíritu*[56] como

> «una intención puramente empírica, un ahondamiento amoroso en las particularidades del proceso histórico, un espíritu universal que, al considerar la historia, pretendía determinar el valor de cada hecho singular partiendo inicialmente de la trama del desarrollo y un espíritu histórico que, dentro de la ciencia de la sociedad, buscaba en el estudio del pasado la explicación y la regla del presente y para el que la vida espiritual era en todos sus puntos histórica»[57].

Sin embargo, a pesar de los horizontes que había descubierto en ella, no le convencían los fundamentos en los que dicha escuela apoyaba la cientificidad de sus investigaciones, porque «a su estudio y valoración de los fenómenos

---

55 «Los conceptos de la filosofía científico-natural no podían dar satisfacción a este mundo que en mí se agitaba, y todavía menos los adversarios de estos filósofos investigadores de la naturaleza, que de la separación del pensamiento y la percepción sensible deducían la conexión teleológica interna y su fundamento en Dios que hacían posible el conocimiento de la vida. Esta restauración artificial de una concepción teológica del mundo en forma tan desvaída me era insoportable, y antipático el carácter meramente hipotético de aquello en lo que el alma tenía que encontrar su abasto» [EI I XVIII].

56 Obra a la cual a partir de ahora se hará referencia simplemente como *Introducción*.

57 EI I 4.

históricos les faltaba la conexión con el análisis de los hechos de conciencia, por lo tanto, les faltaba el fundamento en la única ciencia segura en última instancia, en una palabra, el fundamento filosófico»[58]. También reprochará a estos historiadores el haber descuidado la indispensable labor de abstracción y conceptualización, refugiándose en la mera descripción[59] y en una especie de vitalismo irracionalista[60], que les llevaba con frecuencia a expresarse «de una manera mística por conceptos tales como alma popular, nación, espíritu del pueblo, organismo»[61].

De esta suerte, Dilthey se plantea el desafío de desarrollar una teoría del conocimiento que fundamente positivamente en los hechos de la realidad histórica las ciencias del espíritu, porque «este pensamiento histórico reclama ser fundado gnoseológicamente y aclarado mediante conceptos, pero no ser transformado en algo trascendental o metafísico en virtud de una relación cualquiera con el absoluto»[62]. Dicho con otros términos, Dilthey ve la necesidad de pensar un modelo gnoseológico que respete los rasgos propios de nuestro modo de conocer las realidades histórico-sociales, pero sin hacer peligrar la autonomía que el quehacer científico había adquirido con tanta fatiga, liberando de presupuestos metafísicos su propio método. Además, al mismo tiempo que se debía poner en evidencia la cientificidad de las ciencias que derivan del *factum* socio-histórico, había que evitar que dichas ciencias se vieran sometidas a la «mutilación intelectualista»[63] de los métodos de la investigación experimental de la naturaleza. Así, superando las limitaciones de la unilateralidad de la escuela histórica, y reaccionando en una dirección distinta a la de las corrientes neokantianas, Dilthey intentará resolver el desafío que plantea el positivismo. Sin embargo, no rechaza todas sus reivindicaciones, pues les son comunes —entre otras cosas— la búsqueda de un fundamento *fáctico* —es decir, no racional, sino empírico— del conocer, la fundamental apertura al futuro y la negación de la posibilidad de acceder a horizontes cognoscitivos abiertos a una realidad que trascienda a la experiencia[64].

4. ¿Crítica de la razón histórica o crítica histórica de la razón?

---

58 *ibid.*

59 Cf. EI VI 83; GS XI 256.

60 Cf. EI I 55-6.

61 EI I 49. Cf. *idem* 40.

62 EI VII 127; cf. *idem* 138-9; I 4.

63 Cf. CRH 113.

64 Cf. H. NOHL, *Zur Neuausgabe der Werke Wilhelm Diltheys*, pp. 281-2.

De esta manera, la crítica diltheyana del conocimiento pretende superar las limitaciones intrínsecas de la gnoseología racionalista. La viva conciencia que Dilthey tenía de los condicionamientos histórico-temporales de la razón humana, que no permiten que ésta obre a un nivel puramente especulativo —es decir, la *conciencia histórica*—, le hacía ver la necesidad de suplir las deficiencias del punto de vista kantiano. Ya en 1867, en su conferencia inaugural en la universidad de Basilea, Dilthey señalaba como una misión propia de su generación la tarea de «proseguir el camino crítico de Kant y fundamentar una ciencia empírica del espíritu humano»[65]. Esta preocupación epistemológica marcará profundamente su época de Breslau[66]. Al final de ese periodo, Dilthey no dudará en designar el proyecto encerrado en la *Introducción*, al dedicar dicha obra al Conde Yorck von Wartenburg, como una «*crítica de la razón histórica*»[67], acuñando felizmente un término que adquirirá universalidad con gran rapidez.

Ahora bien —como Mariannina Failla indica certeramente—, «el programa de la "crítica de la razón histórica" no se puede entender como una mera integración de la filosofía kantiana. Es decir, Dilthey no se ha limitado a aplicar al mundo histórico lo que Kant ya había elaborado para el conocimiento de la naturaleza. Presentando una radical innovación de la filosofía kantiana, el filósofo de Biebrich, con intención enciclopédica, ha afirmado la exigencia de llegar a una historificación del elemento cognoscitivo»[68]. Se trata, así, de la elaboración de una crítica de la facultad cognoscitiva que no considere únicamente una razón pura o abstracta, sino la razón del hombre histórico y concreto, ya que «por las venas del sujeto conocedor construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera, sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual»[69]. Por tanto, su intención de continuar el camino de Kant debe ser entendida correctamente. Dilthey busca, sí, llevar a cabo el proyecto kantiano de "crítica de la razón", o sea, determinar las condiciones de posibilidad del conocimiento, pero en un marco aún más amplio que el permitido por el horizonte cognoscitivo racionalista, que se le revela incapaz de contener dentro de sí el conocimiento histórico, sin violentar

---

65 EI III 360.

66 Resulta significativo a este respecto el conocido manuscrito, llamado «*Redacción de Breslau*» (*Breslauer Ausarbeitung*), que ha sido publicado en el tomo XIX de los *Gesammelte Schriften* (pp. 58-173).

67 «*Kritik der historischen Vernunft*» GS I IX.

68 M. FAILLA, *Dilthey e la psicologia del suo tempo*, pp. 38-9. Cf. E.W. ORTH, *Einleitung: Dilthey und die Gegenwart der Philosophie*, en E. W. ORTH (Hg.), «Dilthey und die Philosophie der Gegenwart», Alber, Freiburg im Breisgau 1985, pp. 22-3.

69 EI I 6. Cf. CRH 91, GS XIX 51.

su índole específica[70]. De este modo, aunque pueda parecer paradójico, siguiendo el espíritu de la crítica kantiana nuestro filósofo desarrollará una teoría del conocimiento que solamente podría llevar ese apelativo en un sentido muy amplio y ambiguo.

En efecto, la reflexión diltheyana se propone responder a la siguiente pregunta, de claro sabor kantiano: «¿Cómo es posible la Historia?»[71]. La búsqueda de los fundamentos del conocimiento histórico, que brota de esta interrogante, le conduce al análisis de la esencia misma de los hechos que la historia estudia, con el fin de identificar las condiciones de posibilidad de tal ciencia. Así, Dilthey encuentra que los hechos históricos no son productos de un ser puramente racional, frío y abstracto, sino del hombre en su totalidad, que conoce, siente y ama. Más aún, es para nuestro autor en el estudio de la historia —y no en la especulación metafísica— el lugar en donde el verdadero rostro de la naturaleza humana se nos revela con nitidez. En efecto, la esencia íntima de lo histórico y, en última instancia, de lo humano, se encuentra velada a los ojos de la razón racionalista.

Ésta es la línea de razonamiento que lo conduce, como por un plano inclinado, hacia un nuevo modo de entender la razón —como *razón histórica*— y al hombre —como un ser esencialmente histórico. Por tanto:

> «Debemos salir de la atmósfera tenue y pura de la crítica kantiana de la razón para dar satisfacción así a la índole bien diferente de los objetos históricos. Se presentan ahora las siguientes cuestiones: yo vivo mis propios estados, yo me hallo entretejido en las interacciones de la sociedad como un cruce de sus diversos sistemas. Estos sistemas han surgido de la misma naturaleza humana que yo vivo en mí y que comprendo en otros. El lenguaje, en el cual pienso, ha surgido en el tiempo, mis conceptos han crecido dentro de él. Por lo tanto, soy un ser histórico hasta unas profundidades inasequibles de mí mismo. Así tenemos el primer elemento importante para la solución del problema del conocimiento de la historia: la primera condición para la posibilidad de la ciencia histórica reside en el hecho de que yo mismo soy un ser histórico, y que el mismo que investiga la historia es el mismo que la hace»[72].

Analizando el proyecto epistemológico diltheyano, Raymond Aron identificó con gran acierto dos posibles niveles de comprensión encerrados en la expresión «*crítica de la razón histórica*», al evidenciar en ella una intención más profunda, que llamó, simplemente retocando el orden de las palabras, «*crítica*

---

[70] Cf. GS V XXII.

[71] Cf. EI VII 286, 302-3; y J. ORTEGA Y GASSET, *Dilthey y la idea de la vida*, p. 186.

[72] EI VII 304-5.

histórica de la razón»[73]. En efecto, como explica G. Marini, «ésta puede ser entendida, en sentido más literal y menos penetrante, como crítica de los procedimientos de los que se vale la razón en cuanto aplicada a la concreta investigación historiográfica, e indudablemente es éste un aspecto presente en la obra de Dilthey (...). Pero, en su sentido más rico e innovador, y al mismo tiempo más cercano al espíritu del kantismo, la "crítica de la razón histórica" es el análisis de las capacidades de la razón, en cuanto que es una razón necesaria y universalmente histórica»[74], es decir, una «*crítica histórica de la razón*».

Ahora bien, a pesar de la evidente finalidad epistemológica del proyecto diltheyano, no es ésta el impulso íntimo que mueve sus investigaciones. Más bien, éste se encuentra a un nivel antropológico-existencial. A este respecto, resultan muy ilustrativas las palabras que, con un estilo que delata la íntima emoción de su alma al narrar sus recuerdos de juventud, Dilthey utiliza en un prólogo que escribió en 1911, año de su muerte:

> «Yo había crecido con un afán insaciable por encontrar en el mundo histórico la expresión de esta vida nuestra en su diversidad multiforme y en su hondura. El mundo espiritual es, en sí mismo, conexión de realidad, molde de valores y reino de fines, y todo ello en proporciones de una riqueza infinita dentro de la cual se va plasmando el yo personal en nexo efectivo con el todo. (...) De esta situación surgió el impulso dominante en mi pensamiento filosófico, que pretende comprender la vida por sí misma. Este impulso me empujaba a penetrar cada vez más en el mundo histórico con el propósito de escuchar las palpitaciones de su alma; y el rasgo filosófico consistente en el afán de buscar el acceso a esta realidad, de fundar su validez, de asegurar el conocimiento objetivo de la misma, no era sino el otro aspecto de mi anhelo por penetrar cada vez más profundamente en el mundo histórico. Eran como las dos vertientes del trabajo de mi vida, nacido en tales circunstancias»[75].

Así, en la raíz de su pasión por el mundo histórico se encuentra ese «afán insaciable», ese «impulso dominante» de comprender la vida[76] entera, esa vida

---

73 Cf. R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, p. 25-6.

74 G. Marini, *Dilthey e la comprensione del mondo umano*, p. 21. Cf. P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, p. 32.

75 EI I xviii-xix.

76 Aunque el denso significado que adquiere este término en la antropología diltheyana se irá desvelando a lo largo de esta tratación, conviene aclarar desde el principio que, en la mayoría de las ocasiones en que Dilthey utiliza la palabra *vida*, está haciendo referencia únicamente a la *vida humana* en su unidad de manifestaciones físicas y psíquicas. No se trata, por tanto, de un uso meramente biologicista de dicho término, ni tampoco de una visión reductivamente espir-

que se le revela como una totalidad multiforme de una «riqueza» y «hondura» infinitas: entramado de conocimientos, valores y fines que, uniendo a los individuos entre sí, genera y estructura la sociedad humana y su evolución histórica[77]. En resumidas cuentas, —utilizando palabras de Franco Díaz de Cerio— si Dilthey «se lanzó a la historia es porque quería, aunque todavía no sabía enunciarlo, lanzarse y sumergirse en la vida»[78]. En esta misma línea, Otto-Friedrich Bollnow hace ver cómo la razón de ser más profunda del interés de Dilthey por las visiones del mundo (*Weltanschauungen*) era «aferrar con mayor profundidad la esencia misma de la vida»[79]

De esta manera, como ya anunciaba más arriba, la historia se ha revelado a nuestro autor en la vía de acceso privilegiada a la comprensión de la vida humana[80]. En ella se encuentra plasmado lo más propiamente humano: la capacidad de conocer, sentir y querer, es decir, la naturaleza misma del hombre. La vida se muestra a los ojos de Dilthey como la fuente primigenia de la que brotan los hechos históricos. Por tanto, la tarea de comprender la historia humana deberá apoyarse en la experiencia de la vida, pues sólo ésta es su fundamento último.

De este modo, la fundamentación de la comprensión histórica y, más en general, de las ciencias del espíritu, requiere un trabajo previo de reflexión antropológica que muestre la estructura de la vida humana, pues dicha estructura constituye el fundamento firme sobre el cual se podrá edificar la ciencia. Como afirma nuestro filósofo en una primera redacción de la *Psicología descriptiva* (1880), «todas las ciencias del espíritu presuponen un *tipo de naturaleza humana* respecto al cual desarrollan sus verdades. Este tipo es una cosa diferente y

---

itualista de lo que el hombre es. Cf. M. FAILLA, *Dilthey e la psicologia del suo tempo*, pp. 70-1 (Nota 10).

77 En su ensayo *Das Problem des geschichtlichen Wirklichkeit*, H. Marcuse expresa así el itinerario que lleva a Dilthey del interés epistemológico a la pregunta por la fundamentación última del mundo histórico: «la pregunta diltheyana sobre la realidad histórico-social es una pregunta filosófica, en conexión con la autoreflexión. Esto significa que la realidad histórico-social se cuestiona en su significado esencial para la filosofía: se hace cuestionable como "vida" y no como el objeto seguro o el fundamento de una ciencia» [*Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*,p. 215].

78 F. DÍAZ DE CERIO, *Introducción a la filosofía de W. Dilthey*, p. 291. Cf. también E. ÍMAZ, *El pensamiento de Dilthey*, p. 278.

79 O.-F. BOLLNOW, *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie*, p. 72.

80 Para M. Heidegger, no es un sistema de conceptos lo que mantiene internamente unida la polifacética producción diltheyana, sino la pregunta vital por el sentido de la historia y del ser del hombre, cuya respuesta busca Dilthey por tres diferentes caminos: la vía científico-histórica, la vía gnoseológica y la vía psicológica. No obstante, para Heidegger es necesario reconducir las dos prímeras vías a la última, como a su fundamento, es decir, a la pregunta fundamental sobre el ser y el sentido de la vida. [cf. M. HEIDEGGER, *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige*

más de lo que la psicología ha desarrollado hasta ahora. A tal desarrollo especulativo lo llamo yo *antropología*»[81]. Así, la antropología filosófica se convierte en el fundamento de la reflexión filosófica acerca de la historia, es decir, en la base de la filosofía de la historia[82].

Así se establece una circularidad en los impulsos que mueven a Dilthey, que lo llevan del estudio de la historia a su fundamentación filosófico-antropológica y, sin solución de continuidad, a fundamentar la comprensión del ser del hombre en su manifestación histórica.

5. «La idea fundamental de mi filosofía»

El afán de comprender la vida humana en su totalidad es lo que mueve a Dilthey a buscar una solución a los problemas epistemológicos de las ciencias del espíritu. Ahora bien, como certeramente intuye, una teoría del conocimiento capaz de cumplir dicha misión deberá apoyarse en una concepción *unitaria* de lo que el hombre es. Porque éste se le revela como un ser corporal que no sólo conoce intelectualmente la realidad, sino que además está provisto de sentimientos capaces de descubrir valores en ella y de una voluntad que persigue fines. En efecto, «el hombre unitario actúa por su estructura en las diversas esferas de la vida: en el conocimiento de la realidad, en la fijación de valores, en la adopción de fines se manifiesta un ser unitario»[83]. Sin embargo, dichas esferas de la vida podrán ser explicadas en modo armónico solamente si se parte de una consideración de la entera naturaleza humana (*ganze Menschennatur*), en la cual «los procesos reales y vivos del querer, del sentir y del representar» no son «más que sus diferentes aspectos»[84].

Así, la insistencia en defender la intrínseca y fundamental unidad del espíritu humano, que había sido puesta en entredicho por el planteamiento intelectualista kantiano, se convierte en uno de los puntos capitales de la antropología diltheyana, sobre el que Dilthey construye su teoría del conoci-

---

Kampf um eine historische Weltanschauung, pp. 152-4].

81 «Alle Geisteswissenschaften setzen einen Typus der Menschennatur voraus, auf welchen blickend sie ihre Wahrheiten entwickeln etc. Dieser Typus ist etwas anderes und ist mehr, als was die bisherige Psychologie entwickelt hat. Eine theoretische Entwicklung desselben nenne ich Anthropologie» [GS XVIII 173]. La cursiva es nuestra. El contenido de la antropología diltheyana es el mismo que el de la psicología descriptiva y analítica que propone, por lo que en la práctica se identifican [cf. M. HEIDEGGER, *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*, p. 154].

82 Cf. *idem* 183-4. Véase también M. FAILLA, *Dilthey e la psicologia del suo tempo*, p. 61.

83 EI VIII 249; cf. IV 127-8 (ED 177 y s.), VIII 115-7 .

miento. En efecto, su filosofía de la vida «lucha contra la separación kantiana entre razón especulativa y razón práctica, entre *Logos* y *Ethos*. Esta separación es un producto de la teoría del conocimiento, llevada a cabo en la Ilustración por la discordia moderna entre el saber y la fe»[85]. Porque, a los ojos de nuestro autor, aunque Kant pregone en el prólogo a la *Crítica de la razón pura* la unidad orgánica de la razón, considera irreductibles entre sí las facultades humanas[86], y en la *Crítica de la razón práctica* fundamenta la moral sobre una base distinta de la utilizada para el conocimiento[87]. Los grandes pensadores idealistas que vinieron después de Kant intentaron restablecer dicha unidad sobre el imperialismo de una facultad, que comprendería las demás: de la voluntad, en el caso de Fichte; del sentimiento, Schelling; del intelecto, Hegel[88]. Dilthey, por el contrario, apoya la unidad del hombre y de la razón humana en la íntima interpenetración de las facultades entre sí, que no permite la existencia de "actos puros" de ninguna de ellas.

El estudio del conocimiento humano deberá tener en cuenta la *entera* conciencia, para poder ser fundamentado correctamente[89]. Con palabras de J. Ortega y Gasset, «es un error, pues, suponer que los hechos de la conciencia cognoscente son impermeables a la conciencia volitiva y sentimental, de suerte que éstas no intervengan *constitutivamente* en aquéllos. Dicho en forma más precisa, es un error creer que el motivo, fundamento o suficiente *por qué* de una creencia nuestra no sea un querer o un sentimiento. La realidad es estrictamente lo contrario: el conocimiento *depende* de la voluntad y el sentimiento, como éstos de aquél. Las ideas o convicciones elementales no tienen

---

84 EI I 6.

85 G. MISCH, *Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften*, en F. RODI - H.U. LESSING (Hrsg.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, p. 137. Se trata de una sección (pp. 37-51) de la obra del mismo autor *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys* (Schulte-Bulmke, Frankfurt am Main 1947), que ha sido recogida en esa colección de textos sobre la filosofía de Dilthey.

86 Cf. p. ej. EI III 336.

87 G. Misch explica de este modo la novedad introducida por la gnoseología kantiana: «una nueva forma de sistemática filosófica entra en escena: ya no más la marcha lineal de los sistemas clásicos, sino un progreso interior que va de la *Crítica de la razón pura*, que culmina en la superación (*Aufhebung*) del conocimiento del ser en beneficio de la ciencia de la ley de los fenómenos, a la *Crítica de la razón práctica* que, por medio de una clase de transposición, translada el problema metafísico a la disposición ética de la voluntad de la persona. Y finalmente, una posible resolución de las contradicciones en la idea panteísta de unidad — una marcha dramática en tres actos, el drama eterno de la razón humana. Ciertamente, esta dramática marcha es una construcción, pero la multidimensionalidad contenida en esta nueva forma de estructura sistemática de toda la filosofía es una de las intuiciones kantianas más profundas» [G. MISCH, *Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften*, p. 137].

88 Cf. E. ÍMAZ, *El pensamiento de Dilthey*, p. 324.

su motivo, "razón" o fundamento en otras *porque* lo tienen en voliciones y sentimientos. En otros términos: el conocimiento no se explica por sí solo, sino como miembro de la conciencia humana total»[90]. Así, la totalidad de la conciencia, o sea toda la experiencia vital de un yo que siente, piensa y quiere, sin truncamientos intelectualistas, es el único fundamento sólido sobre el cual construir una teoría del conocimiento[91].

Nuestro autor desarrolla una antropología del conocimiento (*Erkenntnisanthropologie*) —como bien han señalado Helmut Johach y F. Rodi[92]— que implica en su fundamentación la «totalidad de la vida plena»[93]. La vida, desde el punto de vista del recurso a la totalidad de la naturaleza humana, ocupa el núcleo central de la filosofía diltheyana. En efecto, el *hombre entero* en la multiplicidad de sus capacidades es el punto de partida de una filosofía que se comprende a sí misma como una *Crítica de la Razón histórica*, es decir, como una crítica de la capacidad del hombre de conocerse a sí mismo, y de conocer la sociedad y la historia que ha construido[94].

Por todo lo dicho hasta ahora cabría concluir que, si el pensamiento humano no es una realidad separada de la vida, sino que aparece en el mismo proceso vital, entonces para fundamentar el conocimiento resultará necesario remontarse a la vida, «porque la conexión de las cosas se fabrica originalmente por la totalidad de las fuerzas del ánimo y sólo poco a poco ha podido desprender el conocimiento lo puramente inteligible. La vida es lo primero y está siempre presente, y las abstracciones del conocimiento son lo segundo y se refieren sólo a la vida»[95].

Así, la vida, tal como ésta se da en la experiencia del propio vivir y en su comprensión, se convierte para Dilthey en «el hecho fundamental que debe constituir el punto de partida de la filosofía»[96]. Es en este contexto donde nace la intuición basilar de la gnoseología diltheyana, que el mismo Dilthey llamó en más de una ocasión «*la idea fundamental de mi filosofía*»[97]: la necesidad

---

[89] Cf. CRH 122-3.

[90] J. ORTEGA Y GASSET, *Dilthey y la idea de la vida*, pp. 192-3.

[91] Cf. H. JOHACH — F. RODI, *Vorbericht der Herausgeber*, GS XIX XLIV.

[92] Cf. H. JOHACH — F. RODI, *Vorbericht der Herausgeber*, GS XIX XXII-XXIV; H. JOHACH, *Diltheys Philosophie des Subjekts und die Grundlegung der Geistes- und Sozialwissenschaften. Zur Aktualität der »Einleitung in die Geisteswissenschaften«* en «Dilthey-Jahrbuch» 2 (1984), p. 99; F. RODI, *Diltheys Kritik der historischen Vernunft - Programm oder System?*, p. 146; y F. RODI, *Teoria e storia dell'ermeneutica. Un'intervista a Frithjof Rodi* en «Informazione Filosofica» 33-34 (1997), p. 14.

[93] «der Totalität unseres erfüllten Lebens» [GS XIX 20].

[94] Cf. F. RODI, *Diltheys Kritik der historischen Vernunft - Programm oder System?*, pp. 142-3

[95] EI I 147; cf. CRH 181.

[96] EI VII 286.

de poner «como base al filosofar la experiencia total, plena, sin mutilar, es decir, toda la realidad entera y verdadera»[98]. En el segundo capítulo de este trabajo se desarrollarán los aspectos centrales de la filosofía de la experiencia que Dilthey propone. Sin embargo, adelanto ya que la concepción diltheyana de experiencia de la vida no encierra al hombre en un atomismo solipsista, porque si bien la vida humana es siempre individual, es una experiencia que no se limita a la interioridad humana, sino que es vivida constitutivamente como una relación con lo otro: experiencia interpersonal y experiencia del mundo. Por tanto, el hombre resultaría incomprensible si, al estudiarlo, se hiciese abstracción de la dimensión histórico-social contenida en la experiencia vital de cada individuo. Para Dilthey, en efecto,

> «El hombre, como hecho que precedería a la historia y a la sociedad, es una ficción de la explicación genética; el hombre que la sana ciencia analítica tiene como objeto es el individuo como elemento componente de la sociedad»[99].

Desde el nacimiento hasta la muerte la vida humana se encuentra inmersa y en constante interacción con la de otros hombres, gracias a la específica socialidad que brota de su común naturaleza. La experiencia de la vida, que tiene siempre una valencia social, nos abre a la comprensión de los demás y de la naturaleza que nos acomuna[100]. Dilthey ya era consciente de este aspecto desde sus primeras reflexiones juveniles, como testimonia una página de su diario, fechada el 2 de mayo de 1860, en la que escribía: «el carácter del espíritu alemán actual es: comprender al hombre como ser esencialmente histórico, cuya existencia se realiza sólo en la comunidad»[101].

Por tanto, el pensamiento diltheyano no puede ser encasillado dentro de las teorías sociológicas individualistas de corte positivista, ni tampoco entre aquellas corrientes holistas de origen idealista, que infravaloran la individualidad personal al momento de explicar la sociedad y la historia, porque éste es, a la

---

[97] EI VIII 272.

[98] *Ibid*. Dilthey llamará esta intuición el *segundo principio básico de la filosofía*, complemento necesario del *principio de fenomenidad* [«Aquello que nos es presente se halla, porque y en la medida en que nos es presente, bajo la condición de estar dado en la conciencia», CRH 93]. De este modo, evita desde el inicio el peligro de caer en un fenomenismo que reduzca la realidad mero aparecer ante un sujeto cognoscente —o sea, pura representación—, como es el caso del sistema gnoseológico de Schopenhauer [cf. F. RODI, *Dilthey's Concept of Structure within the 19th Century Science and Philosophy*, pp. 109-10].

[99] EI I 40-1.

[100] Cf. el texto citado en la pág. 25 [EI VII 304-5].

[101] «Der Zug des gegenwärtigen deutschen Geistes ist: den Menschen als ein wesentlich geschichtliches Wesen zu erfassen; dessen Existenz sich nur in der Gemeinschaft realisiert» [DJD 124].

vez, individualista y holista[102]. Es decir, Dilthey sostiene —y de esta idea hablaremos posteriormente— que los componentes de la sociedad, es decir, cada uno de los individuos que la forman, no se comprenden separados del todo de la sociedad histórica a la que pertenecen, y viceversa, que la sociedad se hace incomprensible si no se da importancia a las individualidades que la forman[103].

Por otra parte, y como se verá en el próximo capítulo, el hecho de poner la vida como fundamento de la razón llevará a Dilthey a examinar el fundamento del apriorismo kantiano y a replantear el sistema de las categorías sobre una base distinta[104]. En efecto, dentro del esquema gnoseológico kantiano, la vida y su procesualidad temporal no son sino meros fenómenos, construídos gracias a las formas trascendentales de la sensibilidad: el tiempo y el espacio[105]. En cambio, nuestro filósofo afirmará, con radical empirismo[106], que no existen categorías *a priori* de la razón, idénticas e inmutables, sino que éstas ya se encuentran radicadas en la realidad, o sea, en la vida misma, que las fundamenta y sostiene. Desde esta óptica, efectivamente,

> «el pensamiento no puede ir más allá de la vida misma. Considerar la vida como apariencia es una *contradictio in adjecto*, porque en el curso de la vida, en el crecimiento desde el pasado y en la proyección hacia el futuro radican las realidades que constituyen el nexo efectivo y el valor de nuestra vida. Si tras la vida, que transcurre entre el pasado, el presente y el futuro, hubiera algo atemporal, entonces constituiría un "antecedente" de la vida, sería como la condición del curso de la vida en toda su conexión, aquello precisamente que no vivimos y, por lo tanto, un reino de sombras»[107].

En efecto, el proyecto gnoseológico y filosófico que Dilthey propone comporta un ataque frontal a toda fundamentación intelectualista de la razón. El fundamento último de todo saber, y por tanto, de la filosofía y de toda

---

[102] Expresan esta convicción de fondo S. MESURE, *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, PUF, Paris 1990; y K. ACHAM, *Il contributo di Dilthey alla filosofia della scienza e all'analisi delle visioni del mondo*, en F. BIANCO (ed.), «Dilthey e il pensiero del novecento», Franco Angeli, Milano 1985. Cf. también S. GIAMMUSSO, *»Der ganze Mensch«. Das Problem einer philosophischen Lehre vom Menschen bei Dilthey und Plessner* en «Dilthey-Jahrbuch» 7 (1990-1), pp. 121-2.

[103] Cf., entre otros lugares, EI I 57-9, VI 209; VII 209, 276, 304-5, GS XVIII 89-90.

[104] Cf., p. ej., CRH 91, 196 y EI V 53-4.

[105] Cf. H. JOHACH — F. RODI, *Vorbericht der Herausgeber*, GS XIX XXXV; y F. RODI, *Diltheys Kritik der historischen Vernunft - Programm oder System?*, pp. 148-9; 160-1.

[106] Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Dilthey y la idea de la vida,* pp. 190-1.

[107] EI I XIX.

ciencia es la vida. Por eso, dicho con palabras del mismo Dilthey, «la vida es el hecho fundamental que debe constituir el punto de partida de la filosofía»[108]. Esta rotunda afirmación que hace en el *Plan para continuar la estructuración del mundo histórico* (1905-10) explica por qué llevan una parte de razón aquellos discípulos e intérpretes de Dilthey que consideran la reflexión filosófica diltheyana una *Lebensphilosophie* (filosofía de la vida), ya que en último término no admite otra fundamentación radical de la filosofía que no sea la vida misma[109]. Sin embargo, como bien precisa G. Misch, «Dilthey busca conquistar para el espíritu científico el dominio de la filosofía irracionalista de la vida, y el camino para lograrlo deberá ser la unión filosófica de antropología e historia»[110]. Por tanto, si se incluye el pensamiento diltheyano en el conjunto de la filosofía vitalista e irracionalista —es decir, en la abigarrada compañía de personajes como Friedrich Nietzsche, Henri Bergson, Ludwig Klages y Oswald Spengler, por citar algunos—, que «opone la irracionalidad de la vida contra el poderío moderno de la ciencia, desesperando de la cognoscibilidad misma de lo cognoscible, o bien dudando sobre todo del valor de la objetividad científica»[111], sin hacer ningún *distinguo,* se corre el peligro de desnaturalizar su más íntima intención: la fundamentación última de la razón[112]. Así, a la hora de exponer el conjunto de su pensamiento, siempre será necesario insistir en este último aspecto.

6. La superación de la metafísica y de toda trascendencia

Los problemas epistemológicos de las ciencias del hombre (o ciencias del espíritu) llevaron a Dilthey a la clara conciencia de la necesidad de un fundamento sólido del mundo espiritual (*geistige Welt*) y, por tanto, de la verdad histórica[113]. Sin embargo, desde su perspectiva filosófica dicho fundamento no podía ser de orden metafísico o teológico. Como ya se ha dicho, Dilthey encuentra el fundamento en la vida, porque, como repite frecuentemente en sus escritos, «el conocimiento no puede ir más allá de la vida misma»[114]. Efectivamente, nuestro filósofo no ve una instancia exterior a ella que pueda

---

[108] EI VII 286.

[109] Cf. p. ej. O.-F. BOLLNOW, *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie*; F. RODI, *Dilthey's Concept of Structure within the 19th Century Science and Philosophy*, p. 115.

[110] G. MISCH, *Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften*, p. 135.

[111] *Idem*.

[112] Cf. EI I XIX y F. RODI, *Teoria e storia dell'ermeneutica. Un'intervista a Frithjof Rodi*, p. 14.

[113] Cf. EI VIII 249.

[114] EI VIII 252.

explicarla[115]. Desde esta perspectiva, su radical empirismo —que prefería llamar filosofía de la experiencia (*Erfahrungsphilosophie*) para distinguirlo del empirismo racionalista de la tradición inglesa[116]—, lo llevará a adoptar una postura peculiar, que se podría denominar "positivismo de la vida". En efecto, Dilthey contempla la totalidad de la experiencia humana, tanto externa como interna —es decir, lo que él llama *hechos de la conciencia*[117]— como el fundamento último (y único) capaz de soportar el conocimiento científico. Desde este punto de vista, carece de sentido y de legitimidad científica la voluntad de fundamentar la validez del conocimiento en realidades que se encontrarían en un hipotético «más allá» de nuestra vida, pues estas realidades conceptuales, construidas por nuestro conocimiento intelectual, se originan y fundamentan únicamente en el despliegue histórico de la vida. Toda la experiencia humana está condicionada en modo basilar por la inmanencia en la vida histórica, ya sea ésta poética, metafísica o religiosa[118]. Como señala Helmuth Plessner, para Dilthey «no quedaba ya otra opción posible: la filosofía debía convertirse en el sentido de una teoría de conocimiento en algo más que una teoría del conocimiento, y ensancharse hasta ser una doctrina de la historicidad, es decir, de todo aquello que hace "posible" la historia: del individuo y de sus relaciones recíprocas con su generación, con su tiempo y su tradición; de conexiones como el Estado, el derecho, la economía, el lenguaje, etc.; de la masa y de su dinámica. Pero deberá ensancharse en un modo tal que no tenga que buscar estos elementos en un plano extrahistórico de valores puros, de verdades eternas, de proposiciones en sí o de constantes humanas esenciales, sino allí en donde el aspecto mismo de la historia indica que se busque, con genuino espíritu crítico, es decir, conforme a la historia en cuanto ciencia: en la historia misma»[119].

Dilthey llega así, por un camino diverso, a la misma conclusión de la crítica kantiana: *la metafísica como ciencia* —y por tanto, como fundamento del conocimiento— *es imposible*[120]. El estudio de la historia le ha hecho ver la

---

[115] Véase, además de los textos anteriormente citados, EI VI 241-2 y CRH 184-5.

[116] Cf. el ensayo *Philosophie der Erfahrung: Empirie nicht Empirismus* [GS XIX 17-38].

[117] Cf. p. ej. EI I 5 y GS XIX 58-173: *Los hechos de la conciencia* (*«Redacción de Breslau»*).

[118] Cf. GS V CXVI.

[119] H. PLESSNER, *Diltheys Idee einer Philosophie des Lebens*, en F. RODI - H.U. LESSING (eds.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, p. 233. Se trata de un apartado del quinto volumen de los *Gesammelte Schriften* de Plessner —*Macht und menschliche Natur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, pp. 165-75— que ha sido recogido en esa recopilación de textos.

[120] En su lección inaugural en la Universidad de Basilea (1867), Dilthey acepta plenamente el presupuesto kantiano de a-cientificidad de la metafísica:

«Igualmente intocable en sus grandes rasgos, aunque necesite de algunas reformas de detalle,

metafísica como un producto de la vida, es decir, le ha convencido de que el pensamiento metafísico surge históricamente como un producto de la actividad «de la totalidad de las fuerzas anímicas del hombre»[121].

En este sentido, el afirmarse de la *conciencia histórica* implica la superación de todo fundamento metafísico del conocer, porque todo sistema metafísico es relativo al momento histórico en el que se origina[122], y «esta anarquía metafísica nos ilustra con toda la claridad deseable acerca de la relatividad de todos los sistemas metafísicos. Cada uno de ellos representa tanto como abarca. Contiene tanta verdad cuantos son los hechos y verdades limitadas que sirven de base a su generalización ilimitada»[123]. Será ilusorio, por tanto, buscar un fundamento a la verdad que se encuentre más allá del horizonte de la experiencia vital.

Sin embargo, tal superación no implica la negación del valor de la metafísica en cuanto realidad humana vital. Dilthey reconoce el importante papel que la metafísica ha jugado en el desarrollo del pensamiento, aunque se trate de una etapa ya superada de su historia[124]. Más aún, nuestro filósofo no duda en

---

me parece el resultado obtenido por Kant. No existe, nos dice, ningún conocimiento riguroso más que de aquello que se nos da en la experiencia. Y el objeto de este conocimiento riguroso lo constituye la conexión "legal" de todos los fenómenos. Por consiguiente, el mundo suprasensible no es accesible a ninguna investigación científica: se haya fundado en el sentir de los hombres» [EI III 345].

121 CRH 110. G. Misch recoge y comenta en el largo ensayo que introduce el quinto volumen de los *Gesammelte Schriften*, unos fragmentos manuscritos de nuestro autor que resultan especialmente iluminantes acerca de su cerrazón a la trascendencia:

«Dies ist der ursprüngliche Sinn seiner „Diesseitigkeit″. „Von der Erde geht jede Betrachtung aus. Der Mensch, in ihr lebend, von ihr stets zu Fragen angeregt, lebt niemals in Transzendenten. Wo er es scheint, ist ihm sicherlich das Transzendente überall gegenwärtig in der Welt... Nicht das Transzendente; der Geist in seiner Einzelheit und in seiner Einheit in Gott″. Die sogenannte Richtung auf das Transzendente ist „der Zug einer religiös-metaphysischen Tiefe″ im menschlichen „Gemüt″.

»Aber „die Wurzeln des Gemüts sind ein geheimnis. Ein Geheimnis ob sie nnicht in die Nähe Gottes zurückreichen″. — „Daß wir's nur recht verstehen, daß wir überall im Geheimnnis wandeln. Was hilft es, alles Hohe im Menschen beschlossen zu finden, πόλλα τὰ δεῖνα κοὐδὲν ἀνθρώπομ δεινὸτερον″ (1861).

»Diesem Geheimnis nachzugehen, das war der andere Jugendplan, der er im Sinne trug, und der nun das systematische Ziel seiner Weltanschauungsforschung abgibt, als die ihm aufgegebene Fortsetzung von Kants Unterhehmen» [GS V XXIV].

En efecto, para Dilthey el motor que mueve la *crítica de la razón histórica* es desde el inicio el deseo de desentrañar el misterio de la naturaleza humana (*menschlisches Gemüt*).

122 Cf. E. ÍMAZ, *El pensamiento de Dilthey*, p. 258.

123 EI I 339.

124 Basta mirar el segundo libro de su *Introducción a las ciencias del espíritu* [EI I 121-384], dedicado en su totalidad a desarrollar este tema.

afirmar que «la conciencia metafísica interna es inmortal»[125], pues ésta es una característica esencial del hombre, que no dejará nunca de producir manifestaciones históricas[126]. Portanto, Dilthey niega sólo la validez de la metafísica como fundamento último del conocimiento, o sea, solamente en cuanto sistema conceptual, pero no la desprecia en cuanto realidad humana y existencial.

A su vez, al carecer de legitimidad para Dilthey toda búsqueda de una fundamentación última trascendente de la vida, no es de extrañar que niegue igualmente el valor objetivo de la fe y de la esperanza en la existencia de otra vida después de la muerte. En efecto, la experiencia religiosa se le revela también como fruto de las solas fuerzas anímicas del hombre: sus contenidos no pueden proceder de un hipotético "más allá"[127]. No obstante, la religiosidad —como es el caso del pensamiento metafísico— es y será siempre una experiencia esencial en la vida de todo hombre. La religión y la metafísica son sólo distintas "caras" o aspectos que presenta el todo de la inteligencia humana, junto con el conocimiento racional o abstracto, y de los cuales ésta no puede prescindir[128]. Más aún, nos sería incomprensible una cultura o época de la humanidad que estuviese privada de ella. Y así, a los ojos de nuestro filósofo, se revela una hipótesis poco científica postular la existencia histórica de una época en la que la humanidad era naturalmente irreligiosa[129]. Sin embargo, como podremos comprobar en estas páginas, se trata siempre de una religiosidad inmanente a la experiencia humana.

Consecuentemente, Dilthey no podía —ni quería— considerarse a sí mismo *stricto sensu* cristiano. No obstante, el suyo no era un espíritu anticristiano y, mucho menos, antirreligioso. Más aún, lo ético y lo religioso ocupaban un lugar central en su vida. Esta realidad se refleja muy bien en una anotación

---

[125] EI II 7.

[126] Cf. CRH 110-1, EI I 125-6.

[127] Cf., p. ej., EI VIII 12, 26-7, 309-10, 317. En una afirmación que podría aplicarse a su propio dilema existencial, M. Heidegger sostiene en unas conferencias que dió en Kassel sobre la visión histórica del mundo en 1925, que Dilthey «en la batalla entre la fe y el saber, tomó partido por el saber, por la inmanencia (*Diesseitigkeit*, es decir, la exclusión de la trascendencia)» [M. HEIDEGGER, *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*, p. 149].

[128] G. Misch en el ensayo introductivo del V volumen de los *Gesammelte Schriften* ilustra esta idea utilizando dos fragmentos de nuestro autor: «Auch der Bestand der Wissenschaft: „Nur durch einen geschichtlichen Vorgang der Abstraktion bildet sich das abstrakte Denken, Erkennen, Wissen", die Ablösung der Intelligenz vom Leben zu einem Eigenbestande; die Selbstbesinnung hebt diese Abstraktion auf: „Diese volle wirkliche Intelligenz hat aber auch in sich die Religion oder die Metaphysik oder das Unbedingte als eine Seite ihrer Wirklichkeit, und ohne diese ist sie nie wirkich und nie wirksam"» (G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, GS V CXI].

[129] Cf. EI I 134-5.

que Dilthey hizo en su diario en 1860, a los 27 años, cuando ya se había afirmado en él el agnosticismo, que G. Misch recoge en el ensayo introductivo al quinto volumen los *Gesammelte Schriften*:

> «Mi vocación consiste en aprehender la interioridad de la vida religiosa en la historia y, en estos tiempos que son agitados exclusivamente el estado y la ciencia, llevarla a una exposición que sea capaz de mover. Me aventuro a hablar de la formación de una visión del mundo religioso-filosófica, así como de su vigencia, la cual se encuentra aparentemente sepultada bajo las ruinas de nuestra filosofía y teología»[130].

Como recordaba H. Nohl en una conferencia que dictó en 1912 al círculo filosófico de Jena un año después de la muerte de su maestro, «Dilthey era hijo de un eclesiástico y al inicio estudió teología, como muchos de nuestros filósofos alemanes, y también predicó una vez en su ciudad de origen. Aunque el párroco que pronunció el sermón en sus funerales en Biebrich, refirió este hecho como uno de los puntos centrales de su vida, sin embargo Dilthey mismo mientras predicaba ese sermón sintió sinceramente que ese no era su camino. No obstante, una buena parte de los libros de su biblioteca eran de carácter teológico. Desde entonces dominó todos los estudios que se dirigían a la disolución de la dogmática por medio de la crítica psicológica e histórica. La voluntad de comprender la religiosidad y los conceptos religiosos era su punto de partida más profundo, y lo condujo directamente a Schleiermacher como inicio de toda labor sucesiva. Publicó ensayos sobre Hamann, sobre los gnósticos y sobre el sentido de las contribuciones de Baur. Para los positivistas, su comprensión de la religiosidad —su voluntad de comprenderla— siempre hizo de él un sospechoso reaccionario»[131].

Otro testimonio entre otros de su sensibilidad hacia el fenómeno religioso es una carta dirigida al Conde Paul Yorck von Wartenburg, en donde no esconde la íntima animosidad que sentía contra el protestantismo liberal de la época, porque a su modo de ver, la labor racionalista y desmitificadora que éste desarrollaba, erradicaba la religiosidad humana del *humus* vital que la origina y alimenta. Le parecía que esta corriente teológica estaba contribuyendo al proceso de destrucción de las raíces más profundas del cristianismo y de la

---

[130] «Mein beruf ist, das Innerste des religiösen Lebens in der Historie zu erfassen und zur bewegenden Darstellung zu bringen in unseren von Staat und Wissenschaft ausschliechlich bewegten Zeiten. Ich wage es, von der Ausbildung und Wirksamkeit einer religiös-philosophischen Weltansicht zu reden, die scheinbar unter den Trümmern unserer Theologie und Philosophie begraben ist (1860)» [GS V XXIII].

[131] H. NOHL, *Zur Neuausgabe der Werke Wilhelm Diltheys*, p. 278.

cultura occidental[132]. Sin embargo, la postura antitrascendente que Dilthey asume no deja de tener profundas consecuencias para su concepción de la naturaleza del hombre y del mundo, hecho que revisaremos con detenimiento más adelante.

*****

La trayectoria intelectual de Wilhelm Dilthey que estas páginas introductorias esbozan, así como el análisis de su teoría del conocimiento llevan a pensar que la novedad que representa la *crítica de la razón histórica* en el panorama filosófico posthegeliano se encuentra en el peculiar modo de concebir lo que es el hombre. Utilizando la feliz imagen arquitectónica de F. Rodi, se podría decir que la *Kritik der historische Vernunft*, en cuanto tarea de fundamentación epistemológica, es solamente la fachada principal del edificio filosófico diltheyano; la cual, no obstante su importancia, es tan sólo la primera impresión que recibe quien lo visita. Es necesario, por tanto, adentrarse en los espacios interiores y mirar los cimientos, para comprender la coherencia y armonía del conjunto. Y en la base de la construcción se descubrirá el conocimiento analítico y descriptivo de las propiedades generales del hombre, tal y como éste se da en la evolución histórica de la sociedad humana, porque «la antropología y la psicología» —como el mismo Dilthey afirma— «constituyen la base de todo el conocimiento de la vida histórica, lo mismo que de todas las reglas para la dirección y marcha de la sociedad»[133].

Ahora bien, Dilthey no expresó jamás en ninguna obra en forma orgánica o exhaustiva la idea de hombre que subyace a su filosofía. Aunque el motor principal de sus investigaciones fuese el deseo de comprender la vida[134], no era ese el fin primario que al inicio había fijado para su labor intelectual[135]. Con el objeto de exponer y analizar en este estudio los conceptos fundamentales de

---

[132] «Ich bin kein Christ, in specifischem Sinne, das wissen Sie; aber vom Standpunkt meiner gleichsam vergleichend geschichtichen Religiosität lese ich Harnacks zweiten Band mit tiefster Abneigung. Dieser Versuch, das Christenthum von den letzten Räthseln und Überzeugnungen loslösen zu wollen und zu einem partikularem Datum zu machen, das nicht mit der Menschennatur sondern nur mit einem nominalistischen Gotte zusammenhängt, für diese Partikularität Beamte zu instruiren, gleichsam Landräthe Gottes, muß die tieferen Wurzeln des Cristenthums überall durchflechen, durchschneiden und durchfägen. Er entspringt aus den Vetrtrag mit dem Atheismus des wissenschaflichen Denkens. Es ist eine politische Abmachung...» [Carta al Conde Yorck del verano de 1891, en BDY 125-6].

[133] EI I 41.

[134] Cf. EI I XVIII-XIX.

[135] Cf. P. KRAUSSER, *Diltheys philosophische Anthropologie*, p. 211.

la antropología diltheyana, reconstruyendo así la imagen del hombre que anima sus investigaciones, seguiremos el proceso de evolución de su pensamiento, que lo llevó del interés prevalente en la teoría del conocimiento a la antropología.

Así, nosotros iniciamos nuestra andadura recorriendo el camino que Dilthey ha dejado indicado en sus análisis de la experiencia consciente. No podía ser de otra manera, porque para nuestro autor cualquier estudio acerca del hombre —como es el caso de la psicología— deberá extraer sus conocimientos del análisis de la experiencia interna para fundar científicamente sus conclusiones[136]. Por tanto, a lo largo de estas páginas será necesario apuntar con frecuencia o esbozar las soluciones que Dilthey propone para el problema del conocimiento. Sin embargo, como la intención de este trabajo es antropológica, el nuestro no será un análisis detallado de la epistemología diltheyana, ya que una labor de este tipo se encuentra fuera del objetivo fijado al inicio, es decir, explicitar la idea de naturaleza humana que detrás de ella se esconde.

---

[136] «Innere Erfahrung als Grundlage der Psychologie: Die Feststellung solcher Tatsachen bildet also die Grundlage alles Studiums der menschlichen Natur, und die kritische Möglichkeit der Psychologie, ihr Rechtsgrund hängt in erster Linie an diesem Punkt» [GS XIX 28].

II. AUTOCONCIENCIA Y MUNDO

1. Los hechos de la conciencia (*Die Tatsache des Bewußtseins*)

En los apartados 3, 4 y 5 del capítulo precedente se ha hecho una sucinta presentación del ambicioso proyecto filosófico diltheyano que, como ya se ha dicho, consiste en el desarrollo de una epistemología capaz de fundamentar satisfactoriamente todos los ámbitos del saber humano, sin exclusión alguna. Como hemos visto, el fracaso de los sistemas idealistas de la primera mitad del siglo XIX produjo en los ambientes académicos alemanes un movimiento de retorno a Kant, con el objeto de recuperar una base sólida para el conocimiento científico. Entre los protagonistas del inicio de esta corriente heterogénea, que más tarde decantará en el neocriticismo kantiano o neokantismo se encontraba Wilhelm Dilthey, que por aquellos años se había adentrado en la filosofía desde los estudios históricos, buscando el fundamento epistemológico para las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*)[1]. Sin embargo, Dilthey trata de construir una crítica de la razón que supere los angostos límites que Kant impuso a la validez científica de la experiencia. Por esta razón, nuestro autor no puede ser encuadrado dentro del neocriticismo, ya que su proyecto se inspira en el *espíritu* crítico del filósofo de Königsberg, y no en su concreción histórica, representada por las tres grandes críticas. Es decir, Dilthey no vuelve sus pasos hasta Kant (*zurück zu Kant*), como hacen los neokantianos, con el objeto de aplicar a las ciencias humanas el esquema que Kant desarrolló teniendo en mente las ciencias de la naturaleza, sino más bien su objetivo es superar el horizonte de experiencia kantiano (*Fortgang über Kant*)[2].

Como toda la tradición filosófica que se inspira en la revolución cartesiana, Dilthey busca el *fundamentum inconcussum* del conocimiento científico en el ámbito de la conciencia. Nuestro filósofo, que califica este modo de fundamentar

---

1 Cf. EI VIII 249, cit. p. 14

2 Véase a este respecto J. DE MUL, *Der Fortgang über Kant. Dilthey and the Transformation of Transcendental Philosophy*, en «Dilthey Jahrbuch» 10 (1996), pp. 80-103.

la filosofía como *gnoseológico*[3], está convencido de que aquello que se nos manifiesta en la conciencia es la única base firme sobre la cual cimentar el conocimiento de la verdad, en oposición a cualquier otro modo de saber filosófico que intente fundarse en condiciones exteriores a la conciencia. Así lo expresa en el breve párrafo introductorio de su ensayo *Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior*:

> «(...) si ha de existir para el hombre una verdad de validez universal, el pensamiento, según el método señalado por primera vez por Descartes, tendrá que abrirse camino desde los hechos de la conciencia hasta la realidad exterior. La validez objetiva de la experiencia interna, la realidad del mundo exterior, la determinación del valor cognoscitivo de nuestras sensaciones, de nuestra representación del espacio y de las formas del pensamiento constituyen las primeras y más difíciles etapas en este camino».

Sin embargo, como indica a renglón seguido, su interés por la verdad no es meramente teórico o contemplativo, sino más bien práctico, porque la verdad debe orientar todo el obrar humano:

> «Solamente si recorremos con el mayor cuidado este camino desde sus primeras etapas, podrán cobrar los principios del obrar individual y social toda la seguridad de que sean capaces. Y en esto reside, en último término, el interés esencial de la filosofía y hasta de toda ciencia, sobre todo en nuestra época»[4].

Este ensayo, que apareció publicado en 1890 en las actas de la Academia Prusiana de las Ciencias, tenía como objetivo contribuir a la solución del problema filosófico del origen y legitimidad de nuestro conocimiento de realidades exteriores a nuestra conciencia. Con este fin, Dilthey expuso en este escrito algunas de las ideas que en el proyecto que originalmente había concebido para la *Introducción a las ciencias del espíritu* formaban parte del IV libro. En efecto, allí nuestro filósofo había pensado desarrollar detalladamente

---

3 Cf. EI I 5.

4 EI VI 133. En sus lecciones de ética que impartió por aquellos años, Dilthey expresa su convencimiento de la ordenación del saber a la acción: «So hat auch das philosophische Begreifen der Welt sein Ziel in dem Handeln. Eine Philosophie, welche nicht Regeln des praktischen Handelns ermöglicht, eine Spekulation über die Welt, welche nicht eine Ansicht von unserem Leben, ja Antriebe zu seiner Führung einschließt, sind gänzlich unbefriedigend. Nur die lebenskräftige, praktische Philosophie ist wahrhaft groß. Jede theoretische Wissenschaft enthält die Voraussetzungen oder Prinzipien für die Erreichung bestimmter, als wertvoll angenommener Zwecke. Die Bestimmung darüber, was im Leben Bedeutung und Wert besitzt, ist die Aufgabe der praktischen Philosophie» [GS X 13].

el fundamento gnoseológico de la fundación de las ciencias humanas[5]. Por esta razón, Dilthey se limitó únicamente a apuntar o a delinear con breves trazos esta cuestión en el primer volumen de la *Introducción* que fue el único que llegó a publicar. Sin embargo, cuando Dilthey daba a la imprenta la primera parte de la *Introducción* en 1883, su reflexión acerca de la conciencia ya había llegado a la madurez y la estructura fundamental de su teoría del conocimiento se encontraba bastante definida. Este hecho explica la esencial continuidad que existe entre la postura gnoseológica de los ensayos y apuntes de la década de 1890 y la de los escritos pertenecientes al *Nachlaß* diltheyano anteriores a 1883[6]. Las ideas que se expondrán en este apartado están contenidas principalmente en los escritos que formaban parte del proyecto gnoseológico de la *Introducción*[7].

Guiado por la perspectiva histórica que adquirió en sus años de formación universitaria en Berlín, Dilthey contempla los sucedidos que ritman el acontecer histórico, las costumbres y leyes de los pueblos, las obras de arte, las religiones, etc. En ellos descubre las huellas que el hombre ha dejado plasmada con su actividad: expresión —*objetivación* dirá Dilthey, utilizando el conocido término hegeliano— del espíritu humano, es decir, imagen de lo que el hombre es. Efectivamente, en el conjunto de pequeñas y grandes realidades que constituyen el mundo histórico se revela la entera naturaleza del hombre: de un ser que no sólo piensa, sino que también siente y ama. El mundo creado por el hombre no es un producto del intelecto; no es el fruto de una hipotética razón o de un pensamiento puros. Ni siquiera las expresiones más brillantes de la racionalidad humana que se han dado en el largo caminar de la humanidad se encuentran exentas de las determinaciones de la voluntad y de los influjos del sentimiento.

Sin embargo, la explicación de la experiencia humana que hasta entonces la mayoría de los filósofos —también el pensamiento moderno— habían dado le parecía demasiado intelectualista, si no es que meramente racional o lógica. Por el contrario, Dilthey busca la fundación del conocimiento en el análisis integral de la experiencia, que abarque todos los ámbitos de la conciencia, sin

---

5 Cf. H. JOHACH — F. RODI, *Vorbericht der Herausgeber*, GS XIX, XL-XLI..

6 Por ejemplo, la llamada *Redacción de Breslau* (*Breslauer Ausarbeitung*, ca. 1880), y otro ensayo de esa misma época, la *Filosofía de la experiencia: Empirie, y no Empirismo* (*Philosophie der Erfahrung: Empirie, nicht Empirismus*).

7 Además de los escritos que hasta ahora se han mencionado en este apartado, destacan las *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica* (1894, EI VI 191-282), el *Ausarbeitung der deskriptiven Psychologie* (ca. 1880, GS XVIII 112-185), *Die Wahrnehmung der Außenwelt* (1880-1890, GS XIX 174-195), *Die innere Wahrnehmung und die Erfahrungen von seelischen Leben* (1880-1892, GS XIX 195-227) y una sección del llamado *Berliner Entwurf* (1893, GS XIX 307-318).

reducir la riqueza de la vida humana a conceptos o representaciones intelectuales. En consecuencia, para que la teoría del conocimiento también haga justicia a las peculiaridades de las vivencias del sentimiento y de la voluntad, nuestro autor trata de «colocar como base al hombre en toda su plenitud vital empírica», mostrando cómo en todo acto humano se da «una acción amplia del sistema de los impulsos, de los hechos de la voluntad y de los sentimientos anejos a ellos».[8]

Ahora bien, toda esta "plenitud vital *empírica*" de la que nuestro filósofo habla es vivida —*experimentada*— en la interioridad de la conciencia. En efecto, Dilthey constata que la característica más general de la experiencia es el hecho de que ésta se da siempre en modo consciente. Tanto la realidad exterior a nosotros como nuestro propio yo los experimentamos en el ámbito de la conciencia. Además, la experiencia nos es dada como contenido de la conciencia en modo inmediato, es decir, sin necesidad de realizar razonamientos o inferencias lógicas: simplemente está allí. Por estas razones, Dilthey considera la inmediatez del darse de la experiencia como contenido de la conciencia, la condición básica de posibilidad de la percepción de nuestros propios estados interiores y del saber acerca de la realidad que nos circunda. Como afirma en las primeras páginas de la *Introducción*, es allí, y sólo allí —en la experiencia interna—, donde encuentra el único fundamento posible para el saber científico:

> «Sólo en la experiencia interna, en los hechos de la conciencia encontré un punto seguro donde anclar mi pensamiento, y espero confiadamente que ningún lector se substraerá, en este terreno, a la fuerza de la demostración. Toda ciencia es ciencia de la experiencia, pero toda experiencia encuentra su nexo original y la validez que éste le presta en las condiciones de nuestra conciencia, dentro de la cual se presenta: en la totalidad de nuestra naturaleza. (...) la realidad auténtica la poseemos únicamente en los hechos de conciencia que se nos dan en la experiencia interna»[9].

Sin embargo, para comprender en sus justos términos esta pretensión de fundamentar el conocimiento en la totalidad de la experiencia interna del hombre es necesario aclarar primeramente el contenido de los conceptos claves en los que ésta se encuentra articulada. ¿Qué significado tienen para Dilthey términos como conciencia (*Bewußtsein*) y hecho de conciencia (*Tatsache des Bewußtseins*)? ¿Qué se debe entender aquí por realidad (*Wirklichkeit*), o por experiencia (*Erfahrung*) —más concretamente por experiencia interna (*innere Erfahrung*)? Es necesario responder a estas preguntas para poder descubrir la originalidad de la propuesta gnoseológica diltheyana, distinguiéndola de la

---

[8] EI VI 137.

[9] EI I 5.

respuesta que otros filósofos — ya sean anteriores o contemporáneos a su pensamiento— han ofrecido para este problema fundamental de la filosofía.

La respuesta no es obvia o evidente, porque las realidades a las que estos términos hacen referencia —se trata nada menos que de la forma o del contenido de la experiencia vital del hombre— se encuentran íntimamente entrelazadas, por lo que resulta prácticamente imposible llegar a definirlas, —es decir, *distinguirlas*— en modo "claro y distinto". En consecuencia, éstas expresiones resultan de difícil conceptualización. Sin embargo, siempre es posible alcanzar una mayor comprensión del abigarrado conjunto de los contenidos de la experiencia, y a este fin se aboca el lento trabajo de análisis y recomposición que Dilthey lleva a cabo. Como primera aproximación, será muy útil comenzar por el término «conciencia» y la expresión «hecho de conciencia».

En la *Redacción de Breslau*, cuyo título es *Los hechos de la conciencia*— Dilthey intenta describir estas dos realidades fundamentales:

> «La expresión "conciencia" (*conscientia*) no puede definirse, sino sólo mostrarse como una condición última, ya no resoluble en otra cosa. Yo vivo en mí este modo y manera en que algo me está presente. Sean cuales fueren las diferencias que puedan darse en mí, yo llamo «conciencia» a aquello que es común y cuya consecuencia es la presencia-para-mí (*das Für-mich-dasein*). Al presentar así el estado de cosas que se designa con la palabra "conciencia" queda excluida la limitación de su sentido a los procesos del representar, de la inteligencia»[10].

La conciencia como concepto es solamente la sustantivación de la propiedad esencial de los estados internos, por la cual me están presentes (*für mich da sind*)[11]. Con la afirmación «*algo me está presente*» Dilthey muestra la característica más general de la experiencia de la vida, que opone dentro de sí dos polos: uno subjetivo y otro objetivo:

> «El estado de cosas (*Sachverhalt*) aquí expuesto, según el cual los objetos, no menos que los actos de voluntad, todo el inmenso mundo externo, al igual que mi yo (*Selbst*), que se distingue de él, son en primer término *vivencias* (*Erlebnisse*) en mi conciencia (yo las denomino *hechos de conciencia*), contiene la aserción más general que puede hacerse sobre cosas tales como pensamientos o sentimientos. Caracteriza, en efecto, la determinación esencial de estar dado en la conciencia, y con ello de ser contenido de conciencia, que es propia de todo ello de manera uniforme y constante. Esta referencia universal a la conciencia es la condición más

---

[10] CRH 93.

[11] «Der Ausdruck Bewußtsein ist hierbei nur eine Substantivierung für die Grundeigenschaft innerer Zustände, durch welche dieselben für mich da sind» [GS XX 169].

general en que se da todo aquello que nos es presente»[12].

Sin embargo, la calificación primaria de este objeto es la de ser algo que es dado —que aparece— a la conciencia: éste puede ser una imagen, pero también un estado afectivo, o un impulso de la voluntad. Las representaciones del intelecto, los conceptos y abstracciones —así como las leyes lógicas— son únicamente un tipo más de hechos de la conciencia. Cuando Dilthey habla de los contenidos de la conciencia, no los reduce al ámbito del intelecto, sino que éstos abarcan también la actividad voluntaria y los estados afectivos. En este sentido, se podría decir que la experiencia consciente no es puramente "mental", sino que es "vital", pues hace referencia a todos los aspectos de la vida del hombre[13].

Por tanto, el ser "hecho de conciencia" es la condición primera de los contenidos de mi experiencia: *están allí* para mi conciencia. No existe un calificativo más general para lo que aparece en ella. Como la conciencia es el lugar de su manifestación, estos hechos no son *extrínsecos* a la conciencia misma. Aquí se encuentra una notable diferencia respecto a la fundamentación del conocimiento que propone el positivismo, porque si bien Dilthey comparte con esta corriente filosófica la afirmación de que la ciencia es un saber de hechos, sin embargo su concepción de *hecho* es claramente distinta[14].

---

[12] CRH 93. En *Philosophie der Erfahrung* hace una afirmación similar: «Jede Tatsache, jeder Teil der materiellen Welt wie jeder psychische Zustand ist eine Tatsache des Bewußtseins. Daher stellen sich die Vorgänge der Bewegung in der Materie so gut als die des Vorstellens und Fühlens als innerpsychische Tatsachen, ihre Beziehungen zueinander als Beziehungen innerpsychischer Tatsachen dar» [GS XIX 26].

[13] H. Johach e F. Rodi resumen la idea diltheyana de conciencia en el estudio introductorio al volumen XIX de los *Gesammelte Schriften* del siguiente modo: «„Bewußtsein" umschließt im Sprachgebrauch Diltheys den gesamten, geschichtlich entwickelten Komplex von kognitiven und motivationalen Bedingungen, die jeder einzelnen Erfahrung der Wirklichkeit zugrundeliegen» [GS XIX XXIII].

[14] En su ensayo *Dilthey y la idea de vida*, J. Ortega y Gasset ilustra con gran claridad la peculiar "positividad" de los hechos históricos: «El pensamiento renuncia a definir, por lo menos directamente, nada que pretenda ser absoluto y se resuelve a investigar la única realidad que incuestionablemente encuentra ante sí: esos hechos subjetivos del pensar, querer y sentir, acontecidos en algún lugar y en algún tiempo, es decir, los hechos históricos. El «puro» o absoluto pensamiento se convierte en pensamiento histórico.

»Hace, pues, en orden a las cosas humanas —filosofía, derecho, sociedad, artes y letras, lenguaje, religión— lo mismo que comenzo por hacer la ciencia de las cosas materiales al constituirse en Kepler y Galileo: se atiene a los simples hechos, se comporta empíricamente y es, por lo pronto, "positivismo"» [J. ORTEGA Y GASSET, *Dilthey y la idea de la vida*, pp. 184].

2. El principio de fenomenidad (*Der Satz der Phänomenalität*)

La concepción diltheyana de lo que es real (*das Wirkliche*) está íntimamente relacionada con su modo de entender la experiencia vivida, pues para nuestro autor es posible afirmar que *algo* existe porque este *algo* es experimentado en la conciencia, es decir, *algo actúa* en ella[15], ya sea como perteneciente a la interioridad del sujeto o como una cosa exterior a él. Toda la realidad se nos da en la conciencia, todos los hechos y todas las verdades están dadas para nosotros en la interioridad de nuestra conciencia. Por tanto, lo que llamamos real es aquello que existe *en* y *para* la conciencia, que se manifiesta activamente en la totalidad de nuestra vida psíquica. Los hechos de conciencia son actos psíquicos (*psychische Akte*), y su conexión (*Zusammenhang*) es originalmente psicológica: existen para nosotros porque son vivencias, o sea, porque los vivimos conscientemente, como elementos del flujo de nuestra conciencia[16]. La existencia que podemos adscribir a estos contenidos es la de ser partes de la conciencia, y por tanto «las expresiones "ser" y "realidad" designan solamente un modalidad determinada en la que los contenidos de mi conciencia se encuentran articulados dentro de la misma»[17]. A este respecto, Dilthey llega a afirmar que la materia (*Stoff*) de la que está hecha nuestra experiencia de la realidad no es distinta de la de los actos psíquicos en los que ésta se encuentra articulada[18]. El mundo de los hechos de nuestra conciencia *es* la realidad:

> «Estoy alegre, me entristezco, oigo una sinfonía, la sinfonía suena, miro el azul del cielo, el cielo es azul: todas estas cosas son solamente distintas expresiones de lo que existe en mí —que yo pienso, me alegro, oigo, miro, este estado de cosas (*Tatbestand*) me es dado en la conciencia sin

---

[15] M. Ermarth pone en evidencia el carácter "activo" (*wirkend*) que tiene lo real (*das Wirkliche*) para Dilthey: «Dilthey's experiential and pragmatic approach to the problem of knowledge is strikingly manifest in his treatment of the problem of the status of the "real". For him the real (*das Wirkliche*) is the effectuating (*das Wirkende*) (...) Reality is in consciousness, but not in a passive or neutral sense. The manner in which reality "works" in the mind is not merely a master of passive, theoretical ideation or representation but the volitional and affective engagement of the entire consciousness» [M. ERMARTH, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*, p. 155].

[16] Cf. GS XIX 52.

[17] «Die Ausdrücke: Sein, Realität, Wirklichkeit bezeichnen nur eine bestimmte Art, in der Inhalte meines Bewußtseins in demselben gesetzt sind» [GS XX 169].

[18] «Das Wirkliche, was als Ding oder Gegenstand von meinem Selbst sich unterscheidet, ist mir nur in meinem Bewußtsein, in diesem meinem Selbst gegeben. Das Wirkliche ist das in meiner psychischen Totalität Wirkende. Alle Tatsachen und alle Wahrheiten sind für mich in mir selber gegeben. Mein Bewußtsein ist der einzige Ort ihres Daseins, psychische Akte bilden den einzigen Stoff, aus dem sie gewebt sind» [GS XIX 17].

ninguna mediación, está allí en modo inmediato. En esta percepción interna y en el mundo de hechos, que en ella se presentan como hechos de la conciencia, se encuentra el reino de la realidad inmediata; aquí se abre la puerta de la realidad, y por consiguiente le es dada a la investigación su δός μοι ποῦ στῶ»[19].

De los objetos y de las ideas, así como de los sentimientos tenemos una certeza inmediata, en cuanto que son vivencias en nuestra conciencia[20]. Para Dilthey, en efecto, la certeza de que goza la realidad de los hechos de conciencia es para nosotros meridiana, total, aún superior a la certeza propia del principio de contradicción o a la certeza de la realidad del mundo exterior a la conciencia[21]. Dilthey llama a este hecho "principio de fenomenidad" (*Satz der Phänomenalität*), que se puede condensar diciendo que

«*aquello que nos es presente se halla, porque y en la medida en que nos es presente, bajo la condición de estar dado en la conciencia*. Si fuera posible acreditar una pluralidad de leyes bajo las que se hallara el contenido de la conciencia, la fórmula anterior podría entonces, consecuentemente, sustituirse por esta otra: *la realidad* (*i. e*., todos los hechos externos tanto cosas como personas) *se halla bajo las condiciones de la conciencia*»[22].

---

19 «Ich freue mich, ich bin traurig, ich höre eine Symphonie, diese Symphonie erklingt, ich sehe die Bläue des Himmels, der Himmel ist blau: dies sind nur verschiedene Ausdrücke dessen, was in mir ist —daß ich denke, mich freue, höre, sehe, dieser Tatbestand ist in meinem Bewußtsein ohne jede Vermittlung gegeben, unmittelbar da.

»In diesem inneren Wahrnehmen und in der Welt von Tatsachen, die in ihr als Tatsachen des Bewußtseins sich darstellen, ist sonach das Reich der unmittelbaren Wirklichkeit; die Pforte der Realität ist hier aufgetan, sonach der Forschung das δός μοι ποῦ στῶ gegeben.» [GS XIX 55].

Con la expresión griega δός μοι ποῦ στῶ [*da mihi ubi consistam*], Dilthey quiere indicar el punto firme sobre el cual fundamentar la verdad del saber.

20 Cf. GS XIX 52.

21 Cf. CRH 95.

22 CRH 93-4 (la cursiva es nuestra). Por lo menos desde inicios de los años ochenta del siglo XIX, Dilthey llama "principio de fenomenidad" a esta condición basilar de la experiencia. Diez años después, en *Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior* Dilthey enuncia este principio casi con las mismas palabras: «El principio supremo de la filosofía lo constituye *el principio fenoménico*: según éste, *todo lo que está presente para mí se halla bajo la condición, la más general, de ser un hecho de mi conciencia; también toda cosa exterior se me da únicamente como un enlace de hechos o fenómenos de la conciencia; objeto, cosa, es sólo para una conciencia y sólo se da en y para una conciencia*» [EI VI 133, la cursiva es nuestra]. E. Ímaz traduce con "principio fenoménico" la expresión alemana *Satz der Phänomenalität*, en cambio C. Moya Espí utiliza una expresión ligeramente diferente: "principio de fenomenidad". Es más apropiada la segunda versión, por lo cual de ahora en adelante se unificarán las traducciones utilizando esta última expresión.

Éste es el principio supremo y fundamental de la filosofía y, por tanto, el fundamento último y punto de inicio seguro del conocimiento, porque «desde la percepción hasta las formas más altas del conocimiento, la inteligencia humana se encuentra bajo las condiciones de la conciencia, que se constituyen como presuposiciones para la construcción de una ciencia de hechos»[23]. Como consecuencia, el estudio y análisis de los hechos de conciencia, es decir, de los estados psíquicos conscientes, serán el objeto de toda filosofía que tenga pretensión fundamentadora[24].

3. Límites del principio de fenomenidad

Ahora bien, Dilthey es consciente de que el principio de fenomenidad debe ser comprendido correctamente, es decir, dentro de los límites que el principio mismo señala, para no dar lugar a interpretaciones que indebidamente reduzcan su alcance o que lo extrapolen. En primer lugar, es necesario determinar el "núcleo positivo" de este principio, que consiste en la afirmación de que todo lo que nosotros experimentamos existe en cuanto que está contenido en la conciencia. Es decir, asignamos «implícitamente existencia —a saber, la propia de un hecho de conciencia— a todo aquello que se me presenta, no importa si como objeto, persona, sentimiento o idea; y, en consecuencia, este principio abre un inmenso reino de realidad»[25]. Este es propiamente el sentido que Dilthey da a la expresión fenomenidad (*Phänomenalität*) y cuando afirma el carácter fenoménico de la realidad apunta solamente al hecho de que ésta se encuentra bajo las condiciones de la conciencia[26]. Sin embargo, Dilthey se apresura a precisar que en el principio de fenomenidad afirma únicamente el hecho de *estar allí para nosotros* (*für-uns-dasein*) de un estado psíquico en el que se nos desvela un contenido:

---

[23] «Von der Wahrnehmung ab bis zu den höchsten Formen der Erkenntnis steht die menschliche Intelligenz unter Bedingungen des Bewußtseins, welche sich für den Aufbau einer Wissenschaft der Tatsachen als Voraussetzungen darstellen» [GS XIX 50. Cf. CRH 90].

[24] «Der Gegenstand der Philosophie wird durch den Inbegriff der Tatsachen des Bewußtseins gebildet, und der Vorgang der Philosophie ist die Untersuchung der allgemeinen Bedingungen ihrer Denkbarkeit» [GS XIX 41. Cf. *idem* 88]. Es conveniente tener presente que el carácter fundamental que Dilthey asigna a la filosofía es meramente epistemológico, es decir, se limita a la fundamentación del saber. No se trata, por tanto, de una *ciencia primera* en sentido metafísico u ontológico que busque dar razón del ser de la realidad.

[25] CRH 95.

[26] Cf. CRH 94. Queda claro, por tanto, que el "reino de realidad" del que Dilthey habla es de carácter inmanente. Sin embargo, como se verá más adelante, se trata de una inmanencia que no tiene nada que ver con el subjetivismo.

> «La afirmación de la existencia del hecho de conciencia, en efecto, no contiene absolutamente nada más que la vivencia misma que se lleva a cabo en mi conciencia; la proposición existencial que tiene como sujeto ese proceso de la conciencia y como predicado la existencia, la realidad, no hace sino expresar en estos últimos conceptos abstractos y de forma mucho más insuficiente la vivencia, de la cual todo aquello que posee realidad la toma en propiedad»[27].

Por tanto, el saber que poseemos acerca de los hechos de conciencia consiste primariamente en el hecho de sentirlos, de percibirlos. Más aún, «la existencia de un acto psíquico y el conocimiento del mismo no son dos cosas distintas, pues éste se origina en la percepción interna (*Innewerden*), en la conciencia, y sólo allí surge también el conocimiento que tengo de él»[28]. Este hecho implica que dicho conocimiento no es de tipo intelectual, representativo, sino más bien vivencial. Por esta razón, para Dilthey sería un contrasentido afirmar que es posible conocer estados psíquicos imposibles de percibir: vivir una experiencia es conocerla. Esto no significa que los hechos de conciencia siempre vayan acompañados para el sujeto de una conciencia refleja de los mismos, como aclara el mismo Dilthey:

> «No estoy diciendo expresamente que en todos los casos en que un objeto está presente me haya de ser inmediatamente consciente *per se*, que dicho objeto sea un hecho de mi conciencia. Esto supondría que a toda percepción de un objeto se uniría una percatación interna de que ese objeto se daría en un proceso de mi conciencia, lo cual sería afirmar demasiado»[29].

Por otra parte, la certeza y transparencia de la que gozan las vivencias o hechos de conciencia no ofrece una explicación acerca del propio origen, es decir, «no incluye ciertamente en sí una aclaración acerca de cómo empieza a ser consciente un estado de conciencia»[30]. El principio de fenomenidad afirma únicamente que toda representación intelectual, todo sentimiento y todo

---

27 CRH 96.

28 «Die Existenz des psychischen Aktes und die Kenntnis von ihm sind gar nicht zweierlei. Denn er besteht nur in dem Innewerden, in dem Bewußtsein; andererseits auch meine Kenntnis von ihm besteht nur darin» [GS XIX 53]. En la *Redacción de Breslau* expresa esta misma idea: «La existencia del acto psíquico y su conocimiento no son dos cosas distintas, no existe aquí la diferencia entre un objeto visto y el ojo que lo ve. Aquello de lo que yo sé es precisamente un hecho de la conciencia; ese hecho es la realidad que se afirma; la existencia del acto psíquico y su conocimiento no son en absoluto dos cosas distintas. El acto psíquico es porque lo experimento» [CRH 96-7].

29 CRH 94.

30 CRH 97.

acto de la voluntad se encuentran bajo las condiciones de la conciencia. El saber de los hechos de conciencia, mientras no intente trascender los límites de la experiencia consciente, fijados por el principio de fenomenidad, no presenta ningún problema. «En cambio, ese principio nada dice sobre el modo en que todo ello *se da* en mi conciencia»[31]. El alcance de la certeza absoluta del saber de los hechos de la conciencia es limitado, pues no puede fundar nada que se encuentre más allá de los límites de la misma, porque

> «esta certeza de los hechos de la conciencia no contiene tampoco ninguna determinación acerca de si los hechos de la conciencia están acaso condicionados por otros que no son objetos de la misma, acerca, por tanto, de si tras el reino de estos hechos no habrá un trasfondo de hechos de otro orden, desconocidos para nosotros por inaccesibles a nuestra conciencia»[32].

En efecto, las cosas se complican cuando se intenta aclarar la consistencia ontológica de la realidad que vivimos y experimentamos como algo independiente de nuestra conciencia, es decir, «cómo puede surgir en mí la conciencia de una cosa, si yo mismo no soy esa cosa, ni sus propiedades son las mías, y si, por tanto, no tengo en mí sus propiedades, que pertenecen más bien al ámbito del propio ser de la cosa»[33]. Si bien a partir del inicio de la modernidad ha pasado a ocupar un lugar central en el debate filosófico, esta espinosa cuestión ha sido un tema perenne de la filosofía, cuya solución es crucial para una correcta fundamentación del saber científico, y en especial de las ciencias del espíritu. Todos los ensayos de gnoseología y psicología, pero especialmente *Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior*, son un ejemplo de la importancia que nuestro autor asignaba a este problema.

Dilthey analiza las diversas soluciones que otros filósofos han dado a este problema, y pone en evidencia dos actitudes que a sus ojos hacen violencia a la naturaleza misma de los hechos de la conciencia: la metafísica y el fenomenismo (*Phänomenismus*). Como ahora se verá, en el primer caso, el metafísico extrapola el valor de la experiencia interna, transcendiendo indebidamente el principio de fenomenidad. En cambio, en el segundo caso ocurre el fenómeno inverso, ya que el crítico del conocimiento —en su afán de claridad y transparencia intelectual— amputa metódicamente dicha experiencia, reduciendo el ámbito de lo que puede ser conocido con certeza —y por tanto, de lo que puede ser objeto de la ciencia— a las representaciones intelectuales de los contenidos de la conciencia. Sin embargo, como el mismo Dilthey muestra en

[31] CRH 99. El subrayado es nuestro.

[32] CRH 97.

[33] CRH 96.

el segundo libro de la *Introducción a las ciencias del espíritu*, en el que hace una historia de la metafísica desde sus orígenes hasta la filosofía kantiana, ambas perspectivas se encuentran genética e históricamente relacionadas, aunque puedan parecer a primera vista antitéticas, pues las excesivas pretensiones de los metafísicos han provocado siempre la reacción escéptica o crítica de otros filósofos[34].

Antes de trazar la solución que Dilthey propone para el problema del conocimiento, se analizará brevemente la exposición que él hace de los fundamentos de estas dos perspectivas gnoseológicas.

a) La extrapolación metafísica del principio de fenomenidad

A lo largo de la historia de la humanidad, la especulación metafísica ha ejercitado un constante influjo sobre el modo de entender y explicar la naturaleza y el origen del mundo. Dilthey caracteriza el espíritu metafísico como un impulso o un sentimiento vital que intenta desentrañar el orden inteligible que encierra la experiencia humana[35]. En cuanto tal, se trata de una aspiración legítima, porque surge «de la totalidad de las fuerzas anímicas del hombre»[36], en la que se contienen elementos y verdades de carácter intelectual que pueden ser resueltos en nexos conceptuales.

Sin embargo, el hombre se ve continuamente tentado a explicar toda su experiencia vital mediante un sistema lógico-conceptual[37], llevado por «el afán de marchar más allá de la vida misma, que es lo dado, y más allá de lo contenido analíticamente en ella hacia una conexión puramente racional no dada, a la que llegaríamos completándola primero»[38]. Esta tendencia absolutizadora, que intenta comprender el cosmos interpretando todas sus conexiones como relaciones racionales, ha cristalizado históricamente en un sinfín de sistemas metafísicos. Ahora bien, a lo largo de la historia los sistemas metafísicos siempre se han visto acompañados por la reacción escéptica que, utilizando también argumentos de carácter racional, niega la validez de la fundamentación que éstos proponen.

A los ojos de nuestro autor la aspiración metafísica de alcanzar una fundamentación racional última e incondicionada del cosmos no logra jamás derrotar al escepticismo que la acosa, porque «en la metafísica se insertan supuestos que no pertenecen en absoluto a la inteligencia concebida como

---

34 Cf. EI I 123-384.

35 Cf. EI I 345.

36 CRH 110.

37 Cf. CRH 110.

38 EI VI 184-5.

algo aislado»[39]. En efecto, en la base de todo sistema metafísico existe un conjunto de supuestos que no es homogéneo, porque las formas, principios y categorías del pensamiento que entretejen los fundamentos racionales del sistema se encuentran acompañadas de elementos cuyo origen no es meramente racional, pues representan la reducción conceptual de experiencias volitivas o emocionales. Así, el intento de traspasar las fronteras que marca rígidamente el principio de fenomenidad arranca a la concepción metafísica del mundo del *humus* en el que ha nacido, que es la totalidad de la naturaleza humana, desnaturalizándola y enredándola en contradicciones. Estos sistemas representan por tanto sólo la ciencia muerta de los conceptos metafísicos[40].

En el fondo, la metafísica encierra el supuesto infundado de fundamentar la realidad sobre una conexión racional independiente de la experiencia, que se podría resumir con el postulado de que «la razón es el principio primero y creador en el mundo y los conceptos racionales son por sí mismos las formas de la realidad»[41]. Esta pretensión es meramente hipotética, no goza de la certeza del principio de fenomenidad, y tampoco puede ser deducida directamente de los hechos de la conciencia. Ante este intento de extrapolar el alcance de la experiencia de la conciencia, Dilthey reacciona afirmando que las condiciones de posibilidad del conocimiento se encuentran en las conexiones internas de la experiencia de la conciencia, y el pensamiento tiene que aclararlas sin pretender ir más allá de ella, porque

> «no podemos establecer una conexión fuera de aquello que nos es dado. Más allá de esto, tal como se nos da en la experiencia interna, no puede ir la ciencia de la vida psíquica. La conciencia no puede salir de sí misma. La conexión en que está operando el pensamiento y de la que parte y depende constituye para nosotros el supuesto ineludible. El pensamiento no puede ir más allá de su propia realidad, más allá de la realidad donde nace. Si pretende construir una conexión racional más allá de esta última realidad que nos es dada, semejante conexión no podrá estar compuesta sino de los contenidos parciales que se representan en esa misma realidad»[42].

Por esta razón, y no por otra, considera Dilthey que el pensamiento metafísico se enreda en contradicciones y aporías insolubles para el intelecto. En efecto, si la metafísica quiere conocer *sola ratio* el sujeto del devenir real, no podrá obtener una comprensión del mismo que no sea de tipo lógico-representativo, quedando reducida a mero logicismo. Así, para un metafísico

---

39 CRH 110.

40 Cf. CRH 110.

41 CRH 185.

42 EI VI 241-2. Cf. GS XIX 96.

que quiera ser consecuente, no podrán existir ni Dios —tal y como lo concibe la experiencia religiosa— ni la libertad que experimentamos, porque ni uno ni la otra se ajustan a la necesidad del principio de razón suficiente. Esta es la conclusión final a la que llega la metafísica idealista, como es patente en los sistemas filosóficos de Spinoza o Hegel. En cambio, cuando el espíritu metafísico busca como sujeto último de la realidad algo distinto de la mera necesidad inteligible, desemboca *necesariamente* «en una contradicción entre su meta y los recursos de que dispone», porque «el pensamiento no puede encontrar en la realidad otra cosa distinta que conexión lógica»[43]. Este es el caso tanto de las metafísicas de corte realista que se remontan a la tradición socrática, como de la metafísica racionalista que culmina en Leibniz y Wolff.[44]

b) El fenomenismo

Sin embargo, la crítica a la que el empirismo inglés y Kant sometieron a la metafísica no logró encontrar una solución equilibrada al problema de la fundamentación del conocimiento, porque en su afán de eliminar todo saber que no tuviese origen en la experiencia, redujeron el principio de fenomenidad a mero fenomenismo. Nuestro filósofo identifica las raíces del proceso que lleva «a través de sofismas», a la imperceptible transformación del principio de fenomenidad en fenomenismo, en la matematización y logización de la teoría del conocimiento que se llevó a cabo en el siglo XVII por influjo del método científico[45]. El fenomenismo adquiere formas nítidas gracias a la obra de los empiristas ingleses y llega a su culminación en la filosofía trascendental kantiana y en el idealismo fichteano. Dilthey describe el fenomenismo de la siguiente

---

[43] EI I 374.

[44] Los ataques diltheyanos a la metafísica están dirigidos sobre todo a los sistemas metafísicos racionalistas de la modernidad. Para nuestro autor, en efecto, la metafísica perdió su ligazón con la vida a partir del momento en el que los sistemas nominalistas de la escolástica tardía convirtieron las categorías en meros mecanismos lógicos útiles para una explicación causal del universo [Cf. CRH 220]. Sin embargo, la acusación de logicismo que Dilthey hace a la metafísica afecta la pretensión misma de afirmar —y quien dice afirmar, dice conocer— la existencia de algo independiente de la conciencia: «si el pensamiento metafísico (...) quiere conocer realmente el sujeto del mundo no podrá obtener otra cosa que logismo. Toda metafísica que, pretendiendo conocer el sujeto del curso cósmico, busca en él algo distinto de una necesidad inteligible desemboca en una contradicción patente entre su meta y los recursos de que dispone. (...) a nosotros no se nos da inmediatamente más que el contenido de nuestra autoconciencia y no podemos, por lo tanto, penetrar directamente en lo interior de la naturaleza» [EI I 374]. Esta actitud de nuestro autor, que niega la posibilidad del intelecto de conocer aspectos de la realidad que se encuentren más allá del ámbito de la conciencia, se opone a la intencionalidad que la filosofía aristotélico-tomista reconoce a la conciencia, y hace imposible el desarrollo de una metafísica de corte realista desde la perspectiva gnoseológica diltheyana.

[45] Cf. EI VI 134.

manera en el ensayo *Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior*:

> «El fenomenismo es la consciente limitación crítica de la conciencia a los fenómenos, es decir, a las sensaciones y estados de ánimo que se presentan en la conciencia, a su coexistencia, a su sucesión y a sus relaciones lógicas. Espacio, tiempo, sustancia, causalidad, fin, yo y mundo exterior, se resuelven en relaciones uniformes entre puntos relacionales fenoménicos no determinables según sus valores objetivos»[46].

Es decir, únicamente poseen relevancia cognoscitiva para el fenomenismo las conexiones lógicas que el intelecto puede establecer entre los hechos de conciencia, o sea, entre las sensaciones, representaciones y procesos mentales, porque

> «según éste, el conocimiento humano consiste en el establecimiento de una conexión incontradictoria entre los fenómenos; mi saber nunca puede sobrepasar el horizonte de los fenómenos, es decir, la conexión de las partes constitutivas de mi conciencia»[47].

Dicho con otras palabras, la experiencia humana queda reducida a simple "materia" que puede ser utilizada en modo legítimo para la construcción del saber[48]. De este modo, Kant concibe el fenómeno como el producto final del

---

[46] EI VI 134.

[47] EI VI 134.

[48] J. Ortega y Gasset explica gráficamente la reducción intelectualista de la riqueza de los hechos de conciencia que el empirismo y el positivismo llevan a cabo: «Cuando el hombre moderno, perdida la confianza espontánea y primaria en la realidad transubjetiva de lo que él piensa, se encuentra con que no le queda más realidad firme e incuestionable que sus propios estados o hechos inmediatos de conciencia, procura tomar posesión de éstos como tales puros hechos según ellos se dan y presentan en la reflexión del sujeto sobre sí mismo. Este imperativo de empirismo y positivismo es inatacable. Pero el pseudoempirismo y pseudopositivismo no hace esto, sino que comienza a observar los hechos mentales con el prejuicio de que han de coincidir en ciertos caracteres con los hechos sensibles que sirven de material a la física. Así, los hechos físicos se caracterizan, ante todo, por presentarse aislados, inconexos. El hecho visible de que en cierto momento la bola de billar A roce a la bola de billar B y el hecho también visible de que en el momento siguiente la bola de billar B, quieta hasta entonces, se desplace, no presentan ninguna conexión entre sí. El movimiento de B no hace patente por sí mismo su relación con el roce que B ha tenido con A. El único nexo entre ambos hechos no se refiere a ellos, sino al sujeto que los ve; éste, en efecto, los ve en una sucesión temporal que, por sí misma, no declara nada sobre la relación posible entre los movimientos de A y de B. La sucesión temporal misma no es ya un hecho visible; es algo, pues, heterogéneo a aquellos movimientos. Éstos no tienen, a su vez, relación ninguna con el hecho invisible, por tanto, íntimo, subjetivo, de la sucesión temporal. El hecho de que se sucedan dos fenómenos sensibles no manifiesta que tengan nada que ver entre sí. Esto significa que los hechos sensibles se presentan *de hecho* en pura dispersión, aislado el uno

orden introducido en las sensaciones por las formas *a priori* de la sensibilidad y las categorías del intelecto. Por el contrario, los hechos de conciencia —tal y como Dilthey los entiende— están simplemente presentes para la conciencia, le vienen dados a ella sin que medie la actividad de razón. Es decir, la conciencia no los crea:

> «Las experiencias me son dadas en cuanto tales como hechos en mi autoconciencia y como tales no están sujetas a ninguna duda. En mí se da la conciencia de ellas, es decir, son hechos de mi conciencia, y aprehendidos como tales son verdaderos e infalibles. Aun en el caso de que fueran sólo fenómenos de la conciencia —por el hecho de aparecer para los sentidos internos—, sin embargo en cuanto apariencias, como fenómenos, no serían menos verdaderos»[49].

En este sentido, para Dilthey pueden ser llamados fenómenos (φαινόμενα) sólo los contenidos de nuestra conciencia que hacen referencia a una realidad externa, es decir, en cuanto que éstos aparecen (*erscheinen,* φαίνεσθαι) a la conciencia[50].

Sin embargo, Dilthey hace notar el hecho de que, a pesar de haber identificado correctamente el problema fundamental del conocimiento humano en la determinación de las condiciones de la conciencia que lo hacen posible, la escuela trascendental kantiana se ocupa únicamente de la definición de las formas y leyes *a priori* de la conciencia pensante, que sólo permiten una comprensión parcial de los contenidos de la conciencia. Este es el contexto en el cual se sitúa la crítica diltheyana al apriorismo kantiano. Las formas de la

---

del otro, en constitutiva inconexión. Por eso la física es una labor intelectual que consiste en *suponer* imaginariamente un nexo entre los datos inconexos.

»Pues bien, el prejuicio del pseudopositivismo consiste en creer, *a priori*, que los hechos inmediatos de la conciencia son también *de hecho* inconexos y, por ello, hace de la psicología, desde Hume, una física de la mente» [J. ORTEGA Y GASSET, *Dilthey y la idea de la vida*, pp. 210-1].

49 «Erfahrungen sind als solche, als Tatsachen in meinem Selbstbewußtsein gegeben und als solche keinem Zweifel unterworfen. Ich werde mir ihrer bewußt oder sie sind Tatsachen des Bewußtseins, und als solche genommen sind sie wahr und untrüglich. Gesetzt auch, sie wären nur Phänomene des Bewußtseins, wie sie einem inneren Sinne erscheinen: als solche Erscheinungen, als Phänomene wären sie um nichts weniger wahr» [GS XIX 35].

50 Esta afirmación se encuentra en el curso de lógica y teoría del conocimiento que impartió en la Universidad de Berlín durante el curso 1885-6: «Den Anfang aller ernsten Philosophie bildet die Einsicht: Was für mich da ist, ist es nur als Inhalt meines Bewußtseins. Die allgemeinste Bedingung, unter welcher alles steht, was für mich da ist, ist die, daß es Inhalt meines Bewußtseins sei. Hierin ist eingeschlossen, daß für mich alle äußeren Objekte nur als Inhalt des Bewußtseins da sind, sonach als φαινόμενα, als Erscheinungen, denn der Ausdruck φαινόμενα bezeichnet in bezug auf die äußeren Objekte, daß sie in meinem Bewußtsein gegeben, Inhalt desselben sind; sie sind nur in dem Bewußtsein für mich vorhanden» [GS XX 169].

sensibilidad y las categorías del intelecto, no son *a priori* como pretende Kant, sino que se encuentran bajo las condiciones de la conciencia definidas por el principio de fenomenidad. Para que tengan validez los conocimientos que adquirimos al analizar los hechos de conciencia, —abstrayendo sus contenidos, reuniéndolos en clases o grupos homogéneos, o articulándolos en proposiciones abstractas— no basta que dichos conocimientos hayan sido deducidos formalmente con corrección lógica, sino que éstos «son verdaderos solamente bajo la condición de que las leyes y formas de mi pensamiento —que resumo bajo el nombre de logicismo— sean aplicadas a las experiencias que me son dadas en mi autoconciencia»[51].

Como ahora se verá, Dilthey no ataca la intención del filósofo de Königsberg de fundar el conocimiento sobre la experiencia interna, sino la naturaleza intelectualista del *a priori* kantiano, que produce una teoría del conocimiento rígida y muerta, al separarla de la conexión viva de la conciencia[52].

4. Filosofía de la experiencia: «*Empirie, nicht Empirismus*»

Para Dilthey, fundar en modo incondicionado el inicio del filosofar sobre categorías formales que son verdaderas *a priori* es una ilusión. La causa de la imposibilidad del proyecto kantiano reside en el hecho de que el pensamiento no es una realidad incondicionada, sino que todo saber y todo conocimiento se encuentra bajo las condiciones de la experiencia. Dicho con otras palabras, la legalidad de la razón no es independiente de la experiencia[53]. Como indica en un manuscrito de 1898, *Eine Kantdarstellung Diltheys*[54], habrá que buscar las

---

51 «(...) nur unter der Voraussetzung wahr, daß die Gesetze und Formen meines Denkens, welche ich unter dem Namen des Logismus zusammenfassen will, auf die in meinem Selbstbewußtsein gegebenen Erfahrungen angewandt werden dürfen» [GS XIX 35].

52 Quien esté interesado en la crítica a la que Dilthey somete el trascendentalismo kantiano, puede consultar H. INEICHEN, *Diltheys Kant-Kritik*, en «Dilthey Jahrbuch» 2 (1984), pp. 51-64; S. MESURE, *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, pp. 124-139; J. DE MUL, *Der Fortgang über Kant. Dilthey and the Transformation of Transcendental Philosophy*, en «Dilthey Jahrbuch» 10 (1996), pp. 80-103.

53 «Nun kann ein Rechtsgrund dieser Anwendung durch eine an die Spitze der Philosophie tretende Untersuchung nicht gefunden werden; jedenfalls würde eine solche Untersuchung selber wieder der Gesetze und Formen des Denkens bedürfen und sonach zur Voraussetzung haben. Sonach gibt es unter keinen Umständen einen voraussetzungslosen Gang der Philosophie von den an sich wahren Erfahrungen zu aus ihnen abgeleiteten abstrakten Sätzen. An der Pforte der Philosophie scheint hiernach als ein unbesiegbarer Wächter der Skeptizismus zu stehen und den Weg zu philosophischen Wahrheiten zu versperren» [GS XIX 35-6].

54 Publicado como apéndice en D. BISCHOFF, *Wilhelm Diltheys geschichtliche Lebensphilosophie*, Teubner, Leipzig-Berlin 1936. La traducción castellana, que lleva como título *En torno a Kant,* se

condiciones de posibilidad del conocimiento en la experiencia misma, porque en ella están contenidas. El único verdadero *a priori* son los hechos de la conciencia, es decir, «es *a priori* no lo que antecede a la experiencia sino lo que constituye un aspecto de la misma, no lo que constituye la materia del conocimiento sino lo que trae la forma del mismo»[55]. Ésta es la personal interpretación que Dilthey hace del transcendentalismo kantiano, en la que la característica principal del *a priori* es ser aquello que «no <*es*> buscado tras la experiencia sino en la experiencia, no precediendo a la experiencia sino como un aspecto que se desenvuelve en el proceso de la experiencia y está presente en la misma»[56]. Por tanto,

> «los conceptos de que se sirve la teoría del conocimiento son abstracciones de la experiencia y del saber empírico. No hay que comprenderlos genéticamente sino que son abstraídos de la consistencia que ofrece el nexo de la experiencia. No designan una "disposición" del espíritu que estuviera ahí antes de la experiencia sino un aspecto de la misma, que constituye la condición para que se enlacen las impresiones que se presentan en el sentido externo»[57].

De este modo, la teoría del conocimiento diltheyana niega la separación entre materia y forma del conocimiento que fue teorizada por el sistema trascendental kantiano. Dilthey postula, por el contrario, que la forma del conocimiento nos viene dada junto con las sensaciones e impresiones que componen la experiencia, está contenida en la experiencia misma[58]. No es un orden extrínseco que se añade a la experiencia, sino que el orden está contenido en la naturaleza de la experiencia misma[59]. Kant focalizó su atención sobre la

encuentra en EI III 323-341.

55 EI III 338.

56 EI III 338.

57 EI III 338.

58 «Tampoco puede sostenerse hoy esa separación entre materia y forma del conocimiento desarrollada por el sistema kantiano. Mucho más importantes que esta separación son las relaciones internas que existen entre la multiplicidad de las sensaciones, que constituirían la materia de nuestro conocimiento, y la forma en que acogemos esta materia. Poseemos simultáneamente sonidos diferentes y los unimos en la conciencia sin que captemos su diferencia en una coexistencia. Por el contrario, una pluralidad de sensaciones táctiles u ópticas no las podemos abarcar más que en una coexistencia. ¿No entra claramente en juego en esta forzosidad de poseerlas coexistentemente la naturaleza de las impresiones ópticas y de las táctiles? ¿No es, pues, muy probable que en este caso la forma de abarcarlas conjuntamente dependa de la naturaleza de la materia sensible?» [EI VI 202].

59 J. Ortega y Gasset describe magistralmente la diferencia que corre entre el trascendentalismo kantiano y la gnoseología diltheyana: «Cuando Kant quiere fundar la validez de la experiencia buscando sus condiciones en la conciencia, lo que busca es las "condiciones de la *posibilidad* de

experiencia externa, reduciendo el campo del saber científico a los contenidos de este tipo de experiencia. Ciertamente, en esto se vió influído por los éxitos espectaculares de la física newtoniana y los avances del análisis matemático que tuvieron lugar en el siglo XVIII. En cambio, en la segunda mitad del siglo XIX se estaba consolidando la estructura científica de las ciencias histórico-sociales, cuya fundamentación última se encuentra en la vida espiritual del hombre y en sus manifestaciones a lo largo de la historia. Así, la filosofía diltheyana se mueve en sentido contrario, pues parte del análisis de la experiencia interna, con la finalidad de construir un marco gnoseológico que también permita hacer ciencia de la vida histórica. En el ensayo de 1898 acerca de Kant, Dilthey subraya la diferencia esencial que separa estas dos posturas gnoseológicas:

> «Los axiomas que Kant señala como nuestro patrimonio *a priori*, han sido ganados a la naturaleza partiendo de la conexión viva en nosotros. En la conexión racional de los fenómenos que así surge, la ley, la constancia, la uniformidad, las ecuaciones causales constituyen la expresión de las relaciones objetivas de la naturaleza exterior. Por el contrario, no hemos conquistado la conexión viva del alma con ensayos graduales. Esa conexión es la vida que se halla con anterioridad a todo conocimiento. Vitalidad, historicidad, libertad, desarrollo, son sus características»[60].

Es decir, el verdadero *a priori* es la experiencia, que es siempre algo vivo,

---

la experiencia"; esto es, imagina o construye *a priori* cómo *tendría que ser* nuestra conciencia y su relación con la realidad para que resultase inteligible, razonable esa pretensión de verdad aneja a nuestra efectiva expreriencia. Por tanto, para Kant las condiciones de la experiencia no se dan dentro de la experiencia, sino que son una pura construcción intelectual y, en este sentido, una ficción. Los elementos de la conciencia —esto es esencial al kantismo— no se dan en la conciencia cuyos elementos son; no son hechos de conciencia, sino hipótesis del filósofo.

»La actitud de Dilthey es, en cambio, de radical empirismo. La experiencia es una realidad de conciencia: yo me doy cuenta de que ante mí hay ahora un papel impreso con todos los atributos que esto contiene. Darme cuenta inmediata de algo y ser un hecho de conciencia son sinónimos. La experiencia, el conocimiento, la ciencia, toda ciencia, con su pretensión de verdad, es un hecho de conciencia. Fundar la validez de esa pretensión que es un hecho evidente de conciencia no puede consistir sino en descubrir los elementos o condiciones reales de la conciencia, que integran la experiencia y engendran a nuestra vista su pretensión. No, pues, condiciones de la posibilidad de la experiencia, sino condiciones de la realidad, de la facticidad de la experiencia» [J. ORTEGA Y GASSET, *Dilthey y la idea de la vida*, p. 190].

[60] EI VI 243. H. Johach subraya el cambio radical al que Dilthey somete al apriorismo, porque ahora «El objetivo de la reflexión trascendental no es ya, como en Kant, demostrar un a priori constante, siempre idéntico y universal del espíritu humano, sino las estructuras de la conciencia, que se han desarrollado históricamente y que permanecen capaces de alcanzar nuevos contenidos de experiencia» [H. JOHACH, *Diltheys Philosophie des Subjekts und die Grundlegung der Geistes- und Sozialwissenschaften. Zur Aktualität der »Einleitung in die Geisteswissenschaften«*, p. 99.]

porque se constituye en la conexión de los estados anímicos del hombre, que no se reducen a la mera conexión racional. La experiencia, que es el contenido de la vida, que es vivencia (*Erlebnis*), se convierte en el fundamento último del conocimiento, más allá del cual no es posible ir. «Ninguna teoría del conocimiento posee la posibilidad de marchar tras de la experiencia como a algo que existiera antes de la experiencia. Ni lo que está en nosotros antes de la experiencia, como condición, ni lo que, como condición también, está fuera, puede penetrar jamás en nuestra conciencia»[61]. Por eso, tanto la metafísica como el transcendentalismo racionalista se equivocan, pues si la realidad que podemos conocer la encontramos entera en la experiencia, no tiene sentido buscar su fundamento fuera de ella, sea éste una estructura trascendental inmanente en sentido kantiano, o un *esse* que trasciende a la conciencia, como lo postula en cambio la metafísica realista. En cambio, para fundamentar la ciencia en modo sólido y definitivo, los análisis filosóficos deberán tener como objeto fundamental la experiencia, es decir, los estados psíquicos internos —o como Dilthey los llama, los hechos de la conciencia—, porque su existencia es la única que se nos da en modo inmediato y cierto[62]. De este modo, la propuesta diltheyana se coloca en una vía intermedia entre el empirismo inglés y el trascendentalismo kantiano[63].

---

[61] EI III 338.

[62] Cf. GS XIX 88. A este respecto, J. Owensby anota: «We cannot go behind the structure of life to ground knowledge because knowledge itself occurs within the context of life. Thus, as the basis of valid judgment, Dilthey proposes a reciprocal relation of immediate and mediated experience. Reality is given to us, unmediated by thought, in the vitality of lived facts. Only through the mediation of thought are the relations immediately yet indeterminately present in lived experience made determinate (GS, 5:85). Lived experience is already a unity of interrelations, and this is to be the epistemological starting point. Thought mediates the facts of consciousness only after they are present in their relatedness, for this relatedness is itself already a fact of consciousness. There is no such thing as an unrelated fact of consciousness. Thought does not synthesize all the relations between impressions but articulates relations already given in lived experience, an articulation that does not distort lived experience» [J. OWENSBY, *Dilthey and the Narrative of History,* Cornell University Press, Ithaca-London 1994, p. 36].

[63] «Tut man das und durchschaut man gleichzeitig die Unnötigkeit und Falschheit der dogmatischen Verabsolutierungen auf der Seite des Empirismus, so ist sogleich der falsche Gegensatz zwischen dogmatischem Transzendentalismus und dogmatischem Empirismus beseitig. Das befreit den Blick. Es befreit ihn dafür, daß beide, in jeweils dem, worauf sie den Hauptakzent legen, relativ recht haben: der transzendentale Idealismus hat offenbar recht darin: Wenn es Erfahrung und Erfahrungserkenntnis gibt, dann gibt es auch Bedingungen der Erfahrung und Erkenntnis, die auf der Seite des Erkennenden zu suchen sind. Der Empirismus hat recht darin: Wenn es es Erfahrung und Erfahrungserkenntnis gibt, dann gibt es auch Bedingungen der Erfahrung und Erkenntnis, die als relativ unabhängig vom Erkennenden auf der Seite dessen liegen müssen, was man in der Erkenntnisbemühung zu erkennen sucht» [P. KRAUSSER, *Versuch einer systematische Extrapolation zur Gewinnung eines hypothetischen Vorgriffs auf die zu erwartende >neue Kritik<*,

Intentando explicar este carácter último que posee la experiencia respecto a la fundamentación del saber filosófico y científico, Dilthey compara los hechos de conciencia —que son la materia que constituye la experiencia— a los axiomas fundamentales de las matemáticas[64]. Dichos axiomas fundamentan la verdad de las proposiciones que de ellos se extraen, sin que a su vez puedan ser demostrados o deducidos a partir de otras proposiciones. De ahí su carácter último. Sucede lo mismo en el caso de los hechos de conciencia, «en cuanto que el filósofo encuentra el hecho de conciencia en sí mismo, que para él lleva consigo un sentimiento de certeza; presenta en sí una experiencia; y la experiencia, que encierra en sí un hecho de conciencia, es para él una experiencia tan válida y contiene una realidad dotada de una positividad objetiva igual a la experiencia que le permite conocer un objeto en el espacio»[65].

Por tanto, la correcta fundamentación del conocimiento sólo puede ser una "*Filosofía de la experiencia*" (*Philosophie der Erfahrung*), porque

> «toda evidencia le es dada al filósofo como una experiencia, o es deducida de una experiencia, ya que no puede concebir ninguna evidencia como demostrada de otra manera. Por consiguiente, la verdad le es dada al filósofo en modo originario solamente en las experiencias. La filosofía se basa en la experiencia universal. Da lo mismo cómo quiera el filósofo pensar acerca del origen de verdades necesarias: lo mismo da si quiere derivar toda verdad en cuanto al contenido a partir de la experiencia o en cambio lo hace de ideas innatas, porque también las ideas innatas se le presentan como hechos de conciencia o experiencias de conciencia. Así, la ocupación del filósofo no es sino análisis de experiencias»[66].

---

en F. RODI — H.U. LESSING (Hrsg.), «Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys», Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, p. 342. También resultan interesantes las anotaciones que hace M. Riedel el ensayo *Hermeneutik und Erkenntniskritik. Zum Verhältnis von theoretischem Wissen und praktischer Lebensgewißheit bei Wilhelm Dilthey*, que se recoge en el mismo libro —p. 373].

64 Como se verá en el próximo apartado, en realidad los axiomas matemáticos y las leyes lógicas son una clase de hechos de conciencia, en los que sin embargo resulta especialmente claro el carácter último y fundamentador.

65 «Insofern er (*der Philosoph*) diese Tatsache des Bewußtseins so in demselben findet, daß sie für sich Uberzeugungsgefühl bei sich führt, liegt in ihr eine Erfahrung vor, und die Erfahrung, welche eine Tatsache des Bewußtseins in sich schließt, ist ihm so gut Erfahrung, hat so gut ein Wirkliches, Tatsächliches zum Gegenstande, als die, welche einen Gegenstand im Raum ihm bekannt macht» [GS XIX 24].

66 «Jede Evidenz ist also dem Philosophen entweder als eine Erfahrung gegeben oder aus einer Erfahrung abgeleitet; denn er empfängt keine Evidenz als anderswoher bewiesen. Ursprünglich ist demnach dem Philosophen Wahrheit nur in Erfahrungen gegeben. Philosophie ist gegründet auf universelle Erfahrung. Gleichviel wie der Philosoph über den Ursprung von notwendigen Wahrheiten denken mag, gleichviel ob er inhaltlich alle Wahrheit aus Erfahrung ableiten mag oder aus angeborenen Ideen: auch angeborene Ideen stellen sich ihm doch als Tatsachen des

La función principal de la filosofía será abstraer y conceptualizar en modo correcto los contenidos de la experiencia viva y las relaciones que los conectan en la conciencia, con el fin de ofrecer a la ciencia una base firme sobre la cual construir el saber. Así, como el presupuesto o condición previa tanto de la percepción, como del pensar y del imaginar, es decir, de todo el proceso que hace posible el conocimiento de la realidad, lo constituye la conexión de los fenómenos psíquicos en la experiencia interna, el análisis detallado de la misma nos revela al mismo tiempo los rasgos esenciales de la naturaleza humana.

En consecuencia, si todo saber acerca de la realidad es un saber fundado en la experiencia, resulta evidente la futilidad de la pretensión de contruir una ciencia incondicionada, es decir, que se fundamente a sí misma, ya que como fundamento del conocimiento se encuentra la experiencia como algo *dado*, y no *creado* por el sujeto que conoce. Ni siquiera la filosofía puede pretenderlo, porque nunca podemos separar el aferramiento de la verdad que la experiencia nos revela, del sentimiento de convicción, de evidencia o de certeza que la acompaña, dándole credibilidad. Lo mismo se puede decir de la evidencia que acompaña el conocimiento de aquellas verdades que conocemos a partir de la experiencia, como son los axiomas lógicos o matemáticos, y las leyes morales. Dilthey llama fe (*Glauben*) a este sentimiento[67] y lo coloca como fundamento último del conocimiento de la realidad:

> «No existe una ciencia incondicionada de la realidad. Este hecho es ciertamente una trivialidad pero también una afirmación importante. (...) Por eso, tampoco existe un punto de partida incondicionado para la ciencia más general acerca de lo real: la filosofía. El empirismo no tiene ni siquiera un pelo de más razón que el racionalismo; el inicio a partir de las experiencias no es para nada más seguro que el comienzo a partir de verdades evidentes en sí mismas. *La filosofía comienza en la fe, y en ella*

Bewußtseins oder als Erfahrungstatsachen dar. Auch so ist sein Geschäft Analyse von Erfahrungen» [GS XIX 24]. Esta cita está tomada del ensayo *Philosophie der Erfahrung. Empirie, nicht Empirismus*. En la página sucesiva, vuelve a afirmar esta idea: «Der Anfang der Wissenschaft oder der Philosophie ist eine Bearbeitung von Erfahrung». «Der Ausgangspunkt und die Grundlegung der Wissenschaft ist eine Zergliederung des Inbegriffs von Erfahrungen, sofern sie im Bewußtsein gegeben sind» [GS XIX 25. Cf. GS XIX 53].

67 «Der strenge Beweis aber, daß die Erfahrung letzte Instanz aller Erkenntnis ist, liegt darin, daß die Begriffe und Sätze ihre Evidenz entweder dadurch besitzen, daß sie aus Wahrnehmungen abgeleitet sind oder daß sie für sich in ihrer Auffassung von einem Überzeugungsgefühl begleitet sind, welches ihre Verneinung ausschließt. Wir erfahren also doch nur schließlich ihre Wahrheit, so gut als wir die der Außenwelt durch ein analoges Gefühl von Überzeugung besitzen. Will man dies Glauben nennen, so ist nicht nur die Wirklichkeit, sondern es sind ebenso die logischen, moralischen, mathematischen etc. Axiome auf diesen Glauben gegründet» [GS XIX 92-3].

termina»[68].

El saber es *apertura a* y *aceptación de* lo que se ofrece en la experiencia por parte del sujeto *entero*: intelecto, voluntad y sentimiento. Por eso, para nuestro filósofo la ciencia no es jamás un saber puramente racional[69].

5. La experiencia interna

Dilthey llama a veces *Empirie* (ἐμπειρία)[70] a la experiencia —tal y como él la entiende— para indicar la distancia que la separa del concepto de experiencia que maneja el empirismo. En efecto, el empirismo ve la vida psíquica como el flujo en la conciencia de las impresiones sensibles del mundo exterior, en la que el sujeto y los contenidos de la conciencia se constituyen a partir de los estímulos de los sentidos y de un mecanismo reflejo que los elabora[71]. Así, para Kant y los empiristas, la experiencia es, sobre todo, una experiencia sensible caótica e incognoscible sin el concurso de un mecanismo independiente de la misma que la ordene. En cambio, como se verá a continuación, aunque Dilthey fundamente el conocimiento sobre la experiencia interna, da a ésta última un contenido que abarca tanto la experiencia externa como la interna, el sujeto y el objeto, el yo y el mundo[72].

---

68 «Es gibt keine voraussetzungslose Wissenschaft der Wirklichkeit: dies ist schließlich eine Trivialität und doch ein wichtiger Satz. (...).

»So gibt es denn auch keinen voraussetzungslosen Ausgangspunkt der allgemeinsten Wissenschaft des Wirklichen, der Philosophie. Der Empirismus hat kein Haar mehr Recht als der Rationalismus; der Ausgang von den Erfahrungen ist um nichts sicherer als der von den an sich evidenten Wahrheiten.

»Die Philosophie beginnt im Glauben und endet in ihm» [GS XIX 13. Cf. *idem*, pp. 49-50].

Resulta evidente que el uso que Dilthey hace del término fe es gnoseológico, y no religioso.

69 Cf. G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, GS V xxix.

70 Es significativo el título del ensayo que ya ha sido citado en varias ocasiones: *Philosophie der Erfahrung: Empirie, nicht Empirismus* [GS XIX 17-38].

71 Cf. GS XIX 24.

72 Por otra parte, M. Failla hace notar las peculiaridades a nivel epistémico-metodológico del emprirismo diltheyano: «Dilthey si caratterizza come un singolare empirista: da un lato tende a dissociarsi dal principio empirista dell'assoluto primato dell'esperienza poiché considera il vaglio critico e filosofico dei presupposti della conoscenza momento fondamentale per il procedere empirico di quest'ultima, al tempo stesso però rimane fedele all'ideale empirista perché interpreta il processo di chiarificazione filosofica come una verifica metodologico-pragmatica delle ipotesi scientifiche. La giustificazione dei presupposti teorici delle scienze è infatti concepita in analogia con il procedimento di autocontrollo e verifica delle scienze stesse nei confronti delle proprie ipotesi» [M. FAILLA, *Dilthey e la psicologia del suo tempo*, pp.16-7.]

Se encuentra una concisa definición de experiencia en unas notas del *Nachlaß* datadas alrededor del 1880, que llevan como título *Comprensión y análisis de los hechos de la conciencia* (*Auffassung und Zergliederung der Tatsachen des Bewußtseins*):

> «Los hechos de la conciencia forman el contenido de la experiencia tanto interna como externa. Llamamos experiencia al proceso en la conciencia en el cual a ella le es dado un algo real (*ein Wirkliches*). La experiencia externa (*äußere Erfahrung*) surge cuando a la conciencia se le enfrenta una realidad distinta de sí. En cambio, la experiencia interna aprehende la realidad de la conciencia misma»[73].

La experiencia es una, y la distinción que podemos establecer entre experiencia interna y externa hace referencia sólo a la dirección en la que ésta se realiza[74]. Por eso, para Dilthey carece de sentido establecer una contraposición entre "dentro" o "fuera" en los hechos de conciencia. En cambio, la diferencia entre estos dos ámbitos radica en la naturaleza de la percepción que se encuentra en la base de la experiencia misma. En la *Redacción de Breslau*, Dilthey define el término percepción (*Wahrnehmung, perceptio*) en el sentido que el verbo "percibir" (*wahrnehmen*) tiene en el lenguaje común, es decir, como «un encontrar, un encontrarse con, una conciencia inmediata en la que sin embargo lo hallado no es simplemente notado, sino notado en virtud de un interés en la aprehensión del hecho»[75]. De este modo, nuestro filósofo distingue en modo neto la percepción de la experiencia:

> «La experiencia (ἐμπειρία, *experientia*) es conocimiento que parte de la percepción. La percepción como tal no es aún experiencia: ésta consta más bien de juicios y contiene una ampliación del conocimiento de hechos. No llamo aún experiencia a mi percepción de un árbol en mi camino; tampoco designo con este nombre mi saber inmediato de la existencia de ese árbol sino que únicamente cuando una percepción incluye una ampliación de mi conocimiento es por sí misma la base de una

---

73 «Diese Tatsachen des Bewußtseins bilden den Inhalt der inneren sowie der äußeren Erfahrung. Erfahrung nennen wir den Vorgang im Bewußtsein, in welchem demselben ein Wirkliches gegeben ist. Außere Erfahrung entsteht, wenn dem Bewußtsein ein von ihm unterschiedliches Wirkliche gegenübertritt, innere faßt die Wirklichkeit dieses Bewußtseins selber auf» [GS XIX 53]. Dilthey trata con detenimiento el tema de la experiencia y la percepción en los ensayos *Sobre psicología comparada. Contribuciones al estudio de la individualidad* (1895-6), y en la *Redacción de Breslau* (1880 ca.). La mayoría de las citas y referencias a las obras de nuestro autor en este apartado pertenecen a esos dos ensayos.

74 «Es gibt nur eine Erfahrung, welche in einer doppelten Richtung verwertet wird, und so entsteht die Unterscheidung äußerer und innerer Erfahrung» [GS XVIII 194].

75 CRH 114. Cf. GS XIX 91.

> experiencia (por ejemplo, la experiencia de un gran dolor)»[76].

Por tanto, así se explica la distinción entre las dos formas de experiencia, interna y externa, con base en la valencia “bidireccional” de la percepción. La experiencia externa se construye con base en percepciones externas, y a partir de ellas la definimos:

> «Entiendo por *percepción externa o sensible* (*äußere oder sinnliche Wahrnehmung*) el proceso en el cual las impresiones que penetran en los sentidos se traban en un todo diferenciado del yo. (...) Entiendo por *experiencia externa* el conjunto de procesos en el cual una o varias percepciones externas son colocadas por el pensamiento discursivo en una tal conexión que estas percepciones se elevan a una mejor comprensión y se ensancha así el conocimiento del mundo exterior»[77].

La percepción externa apunta hacia algo distinto del yo, y es justamente en este modo de articularse —siempre haciendo referencia a un no-yo—, en donde reside la peculiaridad de la experiencia externa. Es decir,

> «la percepción es externa en la medida en que el hecho dado en ella se distingue de mí y se me opone precisamente de la manera que hemos indicado. Puesto que se lleva a cabo a través de actos de los sentidos, puede también denominarse percepción sensorial (*Sinneswahrnehmung*). Al pensar cosas en sus propiedades y relaciones a través de mis percepciones, surge la experiencia externa»[78].

A su vez, de los procesos psíquicos en los que intervienen los sentidos externos haciendo posible la percepción externa y la experiencia que de ella se deriva, se puede distinguir otro tipo de procesos o de estados que se pueden caracterizar como internos, por la connotación negativa de que su objeto no lo colocamos fuera de nosotros. A este tipo de procesos pertenecen los estados emocionales, los actos intelectivos y los movimientos de la voluntad. La percepción interna (*innere Wahrnehmung*) se origina al dirigir hacia ellos nuestra atención (*Aufmerksamkeit*)[79]. Sin embargo, no es posible llevar este paralelismo entre estos dos tipos de percepción hasta el extremo, porque

> «todo hecho que se conciba como dado en mi yo, *i. e.*, que se perciba como existente en mi conciencia, se incluye en la percepción interna, no importa si su base la constituye una percatación interna de un estado o

[76] CRH 115. Cf. GS XIX 91.

[77] EI VI 286-7.

[78] CRH 114.

[79] Cf. EI VI 287.

acto que puede entrar en relación con la percepción externa e incluso fundirse totalmente con ella, o si una percepción externa es notada sólo como hecho psíquico e interiorizada, por así decir, como tal. De las percepciones internas nace la experiencia interna, al reunirse aquéllas intelectualmente en la conexión de la autoconciencia y aprehenderse de ese modo en el yo en virtud de sus propiedades o relaciones»[80].

La experiencia interna de algún modo incluye en sí la experiencia externa, porque en el *continuum* de la vida psíquica se imbrican íntimamente la percepción de los estados internos con percepciones que apuntan a cosas externas. Ambas gozan de la misma originariedad[81]. Este hecho es patente en el caso específico de la percepción del propio yo, en la que se reúnen en una unidad percepciones internas y externas:

«mi yo, como objeto en el espacio, tal como se da a través de la percepción externa, o mi cuerpo, constituyen el punto de tránsito de esta percepción y experiencia externas a la percepción y experiencia internas pues el espacio que ocupa mi cuerpo, tal como éste se da en la percepción externa, se llena, por así decir, de estados internos a través de la experiencia creciente, el ejercicio, la instauración de la cohesión con respecto al sentimiento de la vida, las tensiones de la voluntad, las sensaciones musculares, la pluralidad de sensaciones locales particulares; y los lugares que se dan en mi percepción externa o que pueden determinarla a partir de ella por medio del pensamiento son al mismo tiempo sede de sentimientos y estados volitivos de los que me percato internamente»[82].

De este modo, la experiencia externa —en cuanto que es un hecho de conciencia— se encuentra incorporada la experiencia interna, constituyendo ambas la conexión completa de la experiencia, que comprende en sí todo estado posible de cosas (*Sachverhalt*), tanto externo como interno[83]. Como consecuencia, la contraposición interno-externo que es esencial a nivel de la percepción, resulta poco relevante a la hora de hablar de la experiencia. Así lo expresa nuestro autor en la *Psicología comparada* (1895-6):

«Generalmente se suele enfrentar la experiencia externa a la interna. Pero entendemos regularmente por experiencia interna el proceso total según

---

[80] CRH 115.

[81] Cf. O.-F. BOLLNOW, *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie*, p. 106.

[82] CRH 114-5.

[83] Cf. CRH 115-6. Por eso, F. Fellmann anota simplemente que «unter "innerer Erfahrung" versteht Dilthey den Normalzustand des Bewußtseins, der mit dem Erleben zusammenfällt» [F. FELLMANN, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Rowohlt Taschenbuch, Reimbeck bei Hamburg 1993, p. 114].

el cual una o varias percepciones internas se entrelazan en una conexión mediante el pensamiento discursivo, de suerte que estos hechos psíquicos se elevan a una mejor comprensión y se ensancha así nuestro conocimiento del mundo interior. Vemos, pues, cómo el concepto de la experiencia interna corresponde exactamente al de la experiencia externa o sensible. Y como caen en la percepción interna sólo aquellos estados o procesos que no trasladamos al exterior, es decir, sentimientos, pasiones, procesos mentales y volitivos, del concepto de la experiencia interna se sigue que la misma se limita a procesos y estados de este género»[84].

Los hechos de conciencia, es decir, la actividad de la razón, los movimientos de la voluntad y la vida afectiva, entrelazados formando la conexión de la vida psíquica (*der psychische Zusammenhang*), son como aspectos o caras de la experiencia interna. En cada una de las manifestaciones del ser humano entra en juego la totalidad de su naturaleza: desde la vida instintiva y los sentimientos de simpatía, hasta la conciencia del deber y de la ley moral, la valoración del propio yo, los ideales de vida y cosmovisiones más altas. En la conexión de la vida psíquica se encuentran unidas la especulación y la actividad práctica del hombre[85]. Si la experiencia interna es la totalidad de la experiencia, entonces la ciencia de la experiencia es necesariamente ciencia de los hechos de la conciencia. «Para esta ciencia, toda proposición y todo concepto tiene la significación de un hecho; así, por ejemplo, un axioma no es más que un hecho de conciencia que muestra la unión de un principio general con una evidencia inmediata e inderivable»[86]. Apoyado en la constatación de este hecho, Dilthey formula lo que él llama el segundo principio fundamental de la filosofía:

«La conexión en que se hallan los hechos de la conciencia, y por tanto percepciones y recuerdos, objetos y representaciones de los mismos, y finalmente conceptos, es psicológica, *i. e.*, se contiene en la totalidad de la vida psíquica, y, de modo análogo, la explicación de esta conexión en que se hallan las percepciones y los demás procesos intelectuales tiene su

---

84 EI VI 288.

85 «Die innere Erfahrung in ihrem einfachen Sein — dem der Mystiker — bedeutet nicht eine bloße Zusammensetzung von Erkenntniselementen, sondern die Totalität des Menschen; die Erfahrungen des Wollens und Gemütslebens haben ihre Folgen für das Lebensideal und die Weltansicht» [GS XIX 91].

«Die innere Erfahrung schließt in sich das Triebleben und die Selbsterhaltung, die sympathischen Gefühle, das Bewußtsein von Pflicht und sittlichem Gesetz, das Bewußtsein vom Selbstwert der höheren Zwecke. Die innere Erfahrung sucht Einheit in diesen verschiedenen Tatsachen herzustellen». [GS X 22].

86 Cf. CRH 116.

fundamento en el análisis de la totalidad de la vida psíquica»[87].

De esta manera, el análisis de la conexión psíquica —es decir de la conexión de los hechos de la conciencia— se convierte en el único fundamento posible para una filosofía de la experiencia que permita el acceso a una verdad de validez universal, tanto en el campo de las ciencias del espíritu como en el del saber acerca de la naturaleza[88].

Sin embargo, para poder calibrar correctamente el alcance de esta afirmación que puede parecer netamente psicologista, es necesario tener presente la amplitud que Dilthey concede a lo psíquico. Como se ha visto, por su modo peculiar de concebir la experiencia interna no es posible disociar en ella la percepción interna de la externa, y por tanto la experiencia interna de la externa. Por consiguiente, la fundamentación diltheyana de todo conocimiento en la experiencia interna no conduce a una gnoseología subjetivista o intimista, porque al abarcar la totalidad de los hechos de la conciencia, la experiencia interna no tiene carácter introspectivo o meramente interior. En efecto, Dilthey no pretende construir un saber puro de la naturaleza a partir de la sola percepción externa, o una ciencia de la psique fundada sobre una presunta reflexión pura, sino una única fundamentación del conocimiento científico.

6. Experiencia y realidad

De todo lo dicho hasta ahora, se puede concluir que para Dilthey los términos experiencia y realidad son correlativos, porque todo lo que se nos da como contenido de los hechos de conciencia es real y, a su vez, toda la realidad está contenida en los hechos de conciencia: «lo real puede ser una cosa exterior, un proceso exterior o un hecho de la vida psíquica: no importa lo que sea, porque en cuanto hecho es objeto de la experiencia»[89]. La realidad contiene lo interno y lo externo, el yo y el medio que lo circunda, en una relación que es experimentada por el hombre entero porque, en resumidas cuentas, la realidad no es otra cosa sino el contenido del vivir: es vivencia (*Erlebnis*). Al estar implicado en ella todo el ser del hombre, la relación que el yo establece con el mundo es compleja: el mundo no sólo es objeto de aprehensión intelectual, sino que también, además de solicitar a nuestra volun-

---

[87] CRH 109. Husserl opondrá su *fenomenología* a la *fenomenidad* diltheyana, etiquetando de psicologismo la postura de nuestro autor.

[88] Cf. GS XIX 92-3.

[89] «Dies Wirkliche kann ein äußeres Ding, ein äußerer Vorgang oder eine Tatsache des psychischen Lebens sein: gleichviel, als Tatsache ist dasselbe Gegenstand der Erfahrung» [GS XIX 23].

tad, se nos enfrenta como algo que condiciona nuestra vida y limita nuestro yo[90]. Dilthey ilustra este hecho en un párrafo de la *Redacción de Breslau* describiendo fenomenológicamente una experiencia al alcance de cualquier lector:

> «Abro la ventana al comenzar la mañana y descubro que las flores del saúco se han abierto: su aroma invade mi habitación, y recuerdo entonces que ayer, a la misma hora, encontré sus flores aún cerradas. Ciertamente, todo esto tiene lugar en mi conciencia como vivencia, y tengo de ello, como tal, certeza inmediata. La imagen visual de mi cuerpo y de su entorno, la sensación de deslumbramiento con la primera claridad, la presión de la mano en la ventana y el cambio de la imagen visual que con ello se produce, las sensaciones musculares que la acompañan, el aroma del saúco que se añade luego a todo ello, y finalmente la irrupción de un recuerdo semejante a la impresión de ahora y que, sin embargo, no se confunde del todo con ella: todo esto es vivencia, hecho de mi conciencia. Pero, así como soy capaz de reconocer todo ello como una serie de tales hechos de conciencia, así también, por otra parte, una serie de miembros de este entramado resalta ante mí como hecho externo, como algo que se halla frente a mí, y la certeza con que afirmo su realidad objetiva se da por de pronto en mi conciencia con la misma inmediatez que aquella por la que estoy seguro del proceso de conciencia»[91].

En efecto, en la constitución de la realidad en la conciencia intervienen elementos heterogéneos, que no pueden ser reducidos a unidad. Debido a esta originaria complejidad de la experiencia, la certeza acerca de los contenidos de la experiencia —sea ésta interna o externa— se resiste a ser resuelta en términos puramente racionales, porque en la experiencia se da algo que supera la mera representación intelectual. Así, Dilthey hace notar que si se considera únicamente en modo intelectualista, como es en el caso del fenomenismo,

> «el principio de fenomenidad parece una paradoja. Nuestra conciencia inmediata se horroriza ante la hipótesis de que las cosas sean fenómenos para nosotros. Por el contrario, las cosas que nosotros vemos, están para nosotros más allá de nuestro yo: justamente las cosas son por distinción respecto a nuestro yo. Sé que la existencia de la montaña que se alza delante de mí es distinta de mi conciencia, y que esta montaña no es una percepción o una suma de percepciones que forman parte de mi conciencia, sino que existe como una realidad completamente distinta de mí, exterior a la conciencia. Y no sólo existe, sino que lo que yo percibo no es mi

---

90 Cf. GS XVIII 166.

91 CRH 99.

> propia percepción, sino la cosa, la montaña»[92].

El fenomenismo kantiano hace pasar las representaciones, que son sólo abstracciones —y, por tanto, un aspecto parcial de la experiencia— por procesos y experiencias psíquicas reales. En el fondo de esta reducción se encuentra la presuposición de que sólo lo inteligible es real. Pero, para poder responder a la pregunta sobre el origen de nuestras representaciones, Kant tendrá que acudir al postulado contradictorio de una realidad nouménica, que es inaccesible a la razón pura y, en consecuencia, nos es incognoscible. Por su parte, el idealismo fichteano intenta resolver la contradicción que se encierra en el par conceptual fenómeno-noúmeno postulando la producción inconsciente del no-yo por parte del ego trascendental. Sin embargo, Dilthey no encuentra en el análisis de la experiencia ninguna indicación en ese sentido:

> «Aunque la autognosis (*Selbstbesinnung*) muestra con toda claridad que tanto objetos como sentimientos son vivencias, hechos de conciencia, yo no puedo descubrir en mí mismo nada de las sensaciones en sentido fichteano. En la percepción se contiene una doble afirmación, y en esto consiste precisamente el problema: yo puedo reconocer esta percepción, en su completud, como un proceso que tiene lugar en mi yo, pero al mismo tiempo, lo que se da en ella es inmediatamente realidad para mí. Y en esto consiste el mayor enigma que se contiene en todo conocimiento humano»[93].

Para Dilthey, la solución a este enigma no se puede encontrar en el ámbito del entendimiento, porque la razón en cuanto tal no es el fundamento último de la realidad que ella conoce. Nuestra experiencia viva nos dice justamente lo contrario. Por eso, añade a renglón seguido:

> «Así como la realidad de nuestra propia interioridad, con sus pasiones, dolores y goces, es vivencia inmediata, así también lo que nosotros, precisamente por la forma en que se da en la conciencia, distinguimos como cosa posee un tipo de realidad que no puede reducirse a un mero estado de mí mismo, a un mero *percipi*. Del hecho de que el objeto sólo

---

[92] «Der Satz von der Phänomenalität erscheint als eine Paradoxie. Unser unmittelbares Bewußtsein sträubt sich gegen die Annahme, daß Dinge unsere Phänomene seien. Vielmehr die Dinge, welche wir sehen, sind für uns jenseits unseres Selbst; eben durch den Unterschied von unserem Selbst sind die Dinge. Ich weiß, daß die Existenz des Berges, der vor mir liegt, von meinem Bewußtsein verschieden ist, und daß dieser Berg nicht eine Wahrnehmung oder ein Inbegriff von Wahrnehmungen, somit ein Teil meines Bewußtseins ist, sondern als eine von mir ganz unterschiedene Wirklichkeit außerhalb desselben existiert. Existiert nicht nur, sondern was ich gewahre, ist nicht meine eigene Wahrnehmung, sondern das Ding, der Berg» [GS XIX 19].

[93] CRH 108.

> se me presenta en el proceso perceptivo, en el *percipi*, no se sigue, como pensó Berkeley, que su *esse* quede absorbido en ese *percipi*. Del hecho de que el *percipi* sea la única forma en que el *esse* es para nosotros, no se sigue que haya de excluirse el *esse* en un sentido distinto»[94].

Estas interpretaciones equivocadas de la fenomenidad de la conciencia son posibles porque el intelecto humano puede descomponer la vivencia, abstrayendo el objeto que aparece para la conciencia, de la intuición o experiencia inmediata de ser una realidad exterior e independiente de mi percepción que acompaña a dicho objeto. «Eso fue lo que hicieron todos aquellos pensadores que han puesto en duda la realidad de un mundo externo; y nadie querrá afirmar que la idea que pusieron en la base de su filosofar sea impracticable. *In specie* no me encuentro en absoluto impedido para concebir cualquier manifestación sensorial particular como procedente sólo de mi percepción, sin cooperación alguna de un objeto externo, como un producto de mi propia facultad representativa»[95]. En esas condiciones hipotéticas, el intelecto se ocupa de las representaciones de las cosas, encerrado en un mundo de fenómenos, sin preocuparse de la distinción entre un yo y un mundo real independiente de ese yo.

Ahora bien, Kant y Fichte intuyeron de algún modo la problematicidad que entraña el fenomenismo y exploraron vías alternativas en la búsqueda de una solución a este problema. Por su parte, el filósofo de Königsberg completó la *Crítica de la razón pura* con el análisis de la voluntad y el sentimiento en la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio*. No obstante, a nuestro autor este esfuerzo por reunificar la experiencia humana le resulta insuficiente. A su vez, Dilthey considera que Fichte se encamina también en la dirección acertada al reconducir el yo a actividad pura, pero al final no logra liberarse de los condicionamientos del esquema racionalista e idealista que había adoptado, porque en vez de fundamentar su gnoseología en la experiencia como condición de la conciencia, parte de las condiciones de la conciencia con el objeto de fundamentar la experiencia.

> «Se producen no menos errores en la fundación por no aplicar principios seguros que aplicando principios inciertos. La sistemática gnoseológica que parte de las condiciones de la conciencia y, mediante ellas, pretende demarcar el ámbito de validez de la experiencia y, todavía, del conocimiento, y que pasa luego a las ciencias empíricas, considerando ya como asegurada su existencia, representa el error fundamental de todo el grupo fichtiano dentro de la teoría del conocimiento. Kant se halla fuera de esta unilatera-

94 CRH 108-9.

95 CRH 120.

lidad, pues acepta lo mismo la existencia de lo "afectante" (*Affizierenden*) que de las condiciones de la conciencia. Esta existencia de lo "afectante" descansa, sin embargo, para él en el conjunto de la ciencia natural matemática»[96].

Dilthey, por el contrario, considera que la certeza de la realidad del mundo externo que acompaña a la percepción no es de orden racional o lógico-matemático. Tampoco es igual a la certeza que tenemos de la existencia de los hechos de la conciencia, tal y como es afirmada por el principio de fenomenidad, pues esta última es inseparable de los hechos de la conciencia. Por el contrario, la certeza de la realidad del objeto puede ser separada de nuestra percepción del objeto mismo, porque la conciencia de que los objetos contenidos en el mundo exterior son hechos que están en una conexión real en la conciencia, es distinta de la conciencia de la realidad independiente del yo de dichos objetos. El mundo externo se nos da con la misma evidencia que un estado de ánimo o que un esfuerzo de la voluntad, sin embargo llegamos a tener conciencia de que ambas experiencias son hechos de la conciencia siguiendo direcciones opuestas. En efecto, en el caso de la conciencia del nuestros estados internos y de los movimientos de la voluntad, la certeza es simple y es inseparable del hecho de conciencia mismo. En cambio, en el caso de la conciencia del mundo exterior, «me está presente en primer término un nexo de objetos que yo represento mediante mis percepciones, y este nexo avanza, partiendo del notar y experimentar estos objetos externos hasta la intuición de que éstos se me dan como hechos de la conciencia»[97].

Dicho con otras palabras, la percatación interna —*Innewerden*— del proceso perceptivo con el cual en la conciencia se constituye un objeto para el sujeto, es algo distinto de la conciencia que tenemos de la realidad del objeto[98]. Esta

---

[96] EI I 402. De algún modo, el proyecto gnoseológico diltheyano intenta unir la línea trazada por el idealismo trascendental (Kant-Fichte) con las intuiciones del empirismo inglés. Cf. G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, GS V LIX, LXXIV. Por su parte, W. Zimmerli ofrece un interesante análisis de la comprensión diltheyana del idealismo trascendental de Fichte, en el que pone en evidencia la interpretación poco exacta de algunos textos fichteanos por parte de nuestro autor, que si en cambio se consideran en su verdadero contexto, revelan una mayor coincidencia de los puntos de vista de Dilthey y de Fichte. Cf. W. C. ZIMMERLI, *Das Theorem der Tatsachen des Bewußtseins und Diltheys Versuch der Überwindung des transzendentalen Idealismus*, en «Dilthey Jahrbuch» 3 (1985), pp. 166-90.

[97] CRH 114.

[98] M. Failla describe en modo sintético el modo como Dilthey explica la génesis de la percatación interna: «La dimensione bio-fisiologica pur essendo priva della nozione di io, e quindi impossibilitata alla formazione dell'autocoscienza, indica quell'indistinzione originaria di elemento fisiologico-percettivo ed organico, che costituisce la forma primitiva di *Innewerden*. Ad essa subentra la differenziazione dell'unità psico-fisica dal mondo esterno, fondata sull'esperienza degli stimoli volitivi. Solo grazie ad essi si può giungere ad una giusta comprensione del concetto di *Innewerden*,

percatación interna es el núcleo de la autoconciencia, pues ésta consiste en la conciencia de sí mismo que acompaña todo estado de conciencia (*das Sich-selbst-gewiß-Werden eines Bewußtseinszustandes*)[99]. Se trata de dos modos de conciencia diversos y complementarios, que en conjunto forman la totalidad de la experiencia interna. Es decir, la percepción de los estados internos —unida a la percatación interna (*Innewerden*) del propio yo del sujeto— y la conciencia del mundo exterior constituyen el contenido de la experiencia interna: una no cancela la otra, ni una es más cierta que la otra, pues ambas están dotadas de la misma inmediatez y evidencia[100]. No se puede dar una sin la otra: «ambas cosas se nos dan a la vez y sólo conjuntamente: las cosas las encontramos dadas con nuestro yo y nuestro yo con las cosas»[101].

Aunque para Dilthey la solución al enigma que plantea la realidad de ese mundo exterior que se opone a nuestro yo se encuentra en la conciencia, sin embargo dicho enigma no se resuelve a nivel racional o lógico, porque el yo y las cosas son únicamente dos caras de la misma conciencia viva de un proceso en el que coopera toda la naturaleza humana[102]: es decir, el proceso en el que se generan sujeto y objeto, autoconciencia y mundo no es un proceso teórico sino vital, porque «lo que se distingue del mundo, no son los actos psíquicos concretos, sino el sujeto mismo, el yo, que acompaña toda actividad con el "yo pienso, yo siento, yo quiero" (*ich denke, ich fühle, ich will*)»[103].

---

poiché il sentimento di sé implica sempre l'avvedersi di un nostro stato psichico in quanto condizionato dal mondo esterno. A questa forma di *Innewerden* Dilthey attribuisce il significato di realtà interna. Essa esprime il fluire degli stati psico-fisici e presenta quindi una continuità temporale» [M. FAILLA, *Dilthey e la psicologia del suo tempo*, pp. 125-6. Cf. J. OWENSBY, *Dilthey and the Narrative of History*, pp. 71-2].

99 Cf. W. C. ZIMMERLI, *Das Theorem der Tatsachen des Bewußtseins und Diltheys Versuch der Überwindung des transzendentalen Idealismus*, p. 168.

100 Cf. CRH 104.

101 CRH 123. Para J. Owensby, en este hecho reside la distinción fundamental entre la postura filosófica diltheyana y la filosofía kantiana. Dilthey no parte del yo, sino de la vivencia, que es experiencia consciente: «the fundamental reason why the mediation required to disclose the external world involves no leap of inference, no "bridge-building", is that Dilthey does not start with an ego. The psychological description of the continuum of consciousness does not require us to posit any a priori ego as the carrier of the processes involved. The ego is differentiated out of consciousness as the correlate of the world. It is the recognition of resistance as limitation of impulse that produces a consciousness of self as distinct from the other» [J. OWENSBY, *Dilthey and the Narrative of History*, p. 217].

102 «Das Selbst ist für uns nur da, indem es sich von der Außenwelt unterscheidet, diese ebenso nur, indem sie von dem Selbst abgegrenzt wird. Sonach ist der Vorgang, in welchem mein Ich für mich da ist, nur die andere Seite des Vorgangs, in welchem diesem Ich eine umgebende Welt gegenübergestellt wird» [GS XIX 180].

103 «Was sich von der Welt unterscheidet, ist nicht der einzelne psychische Akt, sondern das

Sí, para nuestro filósofo puede existir un mundo para el "yo pienso" kantiano, pero solamente si éste se encuentra inseparablemente unido al "yo siento, yo quiero"[104]. En pocas palabras, llamamos «realidad a la existencia independiente afuera del yo»[105]. Dilthey ejemplifica este hecho en modo muy gráfico, analizando la experiencia auditiva:

> «El sonido y la alegría al escucharlo son ambos hechos de conciencia, pero es distinta su manera de existir en la conciencia. La audición y la alegría por el sonido se viven como estados del sujeto mismo que se percata internamente de ellos. En cambio, el sonido irrumpe en la conciencia como un hecho distinto del yo e independiente de él; se halla frente a éste como objeto suyo. De este modo, en la conexión de la vida psíquica, la audición y la alegría por ella se convierten en un elemento del yo que siente y vive, y el sonido, por el contrario, en un elemento del mundo externo que se opone al sujeto de la audición como algo distinto de él»[106].

En la experiencia vital en la que se nos da lo real entran en juego en modo determinante la voluntad y la sensibilidad[107]. Cuando el hombre actúa,

---

Subjekt desselben, das Ich oder Selbst, welches in dem „ich denke, ich fühle, ich will" alle Handlungen begleitet» [GS XXI 183]. Se trata de una afirmación contenida en las notas del curso de antropología y psicología que impartió en el semestre invernal del curso 1881/82, publicadas con el título *Anthropologie und Psychologie als Erfahrungswissenschaft*. En su ensayo de psicología descriptiva de 1880 resume esta idea diciendo que «en la autoconciencia se origina en el conjunto de los tres elementos constitutivos (*i.e. entendimiento, voluntad y sentimiento*) la distinción y la oposición entre el yo y el mundo» [GS XVIII 159. La aclaración entre paréntesis es nuestra].

104 A pesar de la innegable diferencia, H. Johach e F. Rodi hacen ver la continuidad del punto de vista diltheyano respecto al camino inaugurado por el Cogito cartesiano, es decir, la fundamentación de la antropología en la conciencia, opuesta a una fundamentación biologicista o sociológica: «Diltheys Gegensatz zur traditionellen Erkenntnistheorie wird deutlich, wenn er das „Cogito" Descartes' bzw. das „Ich denke" der transzendentalen Apperzeption Kants ersetzt durch die im Selbstbewußtsein gegebene Einheit von „Ich denke, ich will, ich fürchte" (GS XIX, 173). Gemeinsamkeit mit der idealistischen Tradition besteht allerdings darin, daß immer noch das Bewußtsein und nicht, wie in bestimmten theoretischen Ansätzen und Spielarten der heutigen Humanwissenschaften, physiologische bzw. biologische Naturgesetze oder ein „hinter" dem Bewußtsein liegendes Koordinatennetz steuernder Faktoren für Dilthey den letzten Bezugspunkt der Anthropologie bildet» [GS XIX, XXIX].

105 «Denn Realität heißt selbständiges Bestehen außerhalb des Selbst» [GS XIX 178].

106 CRH 101.

107 «Diese Erfahrung des Drucks der Außenwelt ist nichts Intellektualistisches —es ist ein Erlebnis, welches in dem Widerstand, den der Wille erfährt, in dem Gefühl der Unwiderstehlichkeit dieses Widerstandes und des Eingedrücktseins des eigenen Willens und der freien Bewegung besteht» [GS XX 308].

«Referimos las imágenes que se presentan en la percepción a objetos que subsisten con

advierte en el mundo que lo rodea una resistencia a sus deseos —o algo que secunda su querer—, como una presión o un estímulo que su voluntad no puede cancelar. Al mismo tiempo, las relaciones que establece con éste mundo le hacen probar placer o dolor —alegría o tristeza—, más allá del poder de su arbitrio[108]. «La voluntad y el sentimiento, que se encuentran determinados, tienen aquello que los determina como algo real, es decir, como algo que actúa en ellos»[109]. Estas experiencias llevan a Dilthey a identificar el núcleo del que nace nuestra certeza inmediata de la realidad de un mundo exterior en el condicionamiento o la limitación que nuestra vida emotiva y volitiva experimentan respecto del mismo[110]. O sea, la realidad se nos da en la vivencia[111].

7. Autoconciencia y mundo

Una consecuencia de este modo de experimentar la realidad del mundo exterior, es el hecho de que en la vivencia nunca nos es dada nuestra subjetividad como algo puro, con independencia del mundo. Más aún, para nuestro autor resulta imposible vivir una experiencia cuyo único contenido sea el yo puro. Por el contrario, en el esquema diltheyano la expresión "yo" tiene sentido en la medida en que éste se distingue y contrapone al mundo exterior, y a su vez, nos es dada la existencia de algo exterior en cuanto que éste se contrapone a

independencia de nosotros. De esto estamos seguros, gracias a las uniformidades a que se puede reducir, bajo el supuesto de ese algo independiente, la confusión de las imágenes y sus cambios. Pero la realidad y el núcleo resistente de las percepciones ni es inherente a las imágenes en cuanto tales ni procede de ningún razonamiento: es en la resistencia, en la presión del mundo exterior, contra la cual combaten en balde nuestras intenciones y nuestras acciones externas, donde experimentamos la realidad independiente de aquello de donde surgen esos efectos» [EI VIII 83].

108 «In der Erfahrung setzt die Totalität unseres Selbst sich das Ding gegenüber. Diese enthält Wille und Gefühl in sich. Dem Willen ist nun das, was ihm widersteht, ein Außer-ihm» [GS XIX 179].

109 «Wille und Gefühl, welche bestimmt werden, haben das, was sie bestimmt, als ein Wirkliches, d.h. Wirkendes für sich» [GS XIX 19].

110 «Tras el sentido de las palabras yo y otro, yo y mundo, diferencia del yo y del mundo exterior se hallan las experiencias de nuestra voluntad y de los sentimientos ligados a ella. Todas las sensaciones y procesos mentales no hacen sino revestir estas experiencias. Si nos pudiéramos figurar un hombre que fuera exclusivamente percepción e inteligencia, acaso este aparato intelectual podría contener todos los medios posibles para la proyección de imágenes y, sin embargo, esto no haría nunca posible la distinción entre un yo y los objetos reales. Su núcleo se halla más bien en la relación entre impulsión e impedimento de la intención, entre voluntad y resistencia» [EI VI 168-9. Hemos modificado ligeramente la traducción de este pasaje, para hacerlo más legible].

111 Cf. GS XIX 21.

la autoconciencia[112]. Autoconciencia y mundo son dos hechos correlativos, que no pueden ser aprehendidos o representados uno sin el otro. En efecto, si desapareciese la autoconciencia, no existiría un interior para el cual existe algo exterior[113].

El hombre no es un expectador desinteresado y frío de lo que sucede en el mundo, sino que se encuentra en una relación intrincada y compleja con él. La experiencia que el hombre hace de la propia subjetividad y de la realidad es simultánea[114]. De este modo, se podría decir que la autoconciencia no es otra cosa sino una conciencia del mundo que es consciente de sí misma[115], que como se ha visto anteriormente (p. 72 y s.) se podría reconducir en último término a la percatación interna (*Innewerden*) que acompaña a los estados psíquicos.

Por otra parte, el conocimiento del propio yo crece a la par del conocimiento del mundo. En efecto, la experiencia —como todo lo vivo— es un proceso (*Vorgang*), en el cual se constituyen gradualmente en la conciencia dos polos, uno subjetivo —el yo (*Ich, Selbst*)— y otro objetivo —los objetos, las personas, el mundo. Se podría comparar el proceso de separación de la conciencia del propio yo de la conciencia de los objetos, que se lleva a cabo en el seno de la

---

[112] «El concepto de objeto está condicionado por la referencia de las impresiones sensibles a algo diferenciado del yo y la unión de estas impresiones en un todo que se presenta como independiente del yo. Pues sólo a base de las impresiones sensibles surgió un todo en continuidad espacial cerrado y duradero. Sólo a través de los sentidos se nos da a nosotros un algo independiente del yo. El correlato inevitable del objeto es el propio yo» [EI VI 291].

[113] «Si alguien deseara borrar su yo para ver las cosas como son, con esta aniquilación quedaría también suprimido el impulso de ver en general» [CRH 132. Cf. EI VI 163, GS XIX 178]. Como hace notar G. Misch en el ensayo introductivo del quinto volumen de los *Gesammelte Schriften*, esta tesis denominada *correlativismo*, había sido elevada a principio gnoseológico por algunos positivistas como Ernst Laas [Cf. GS V LVII]. Sin embargo, el marco diltheyano de fundamentación del binomio autoconciencia-conciencia del mundo es distinto.

[114] «Cuando un niño pone su mano sobre una silla con la intención de moverla, su fuerza se mezcla con resistencia: la vida propia y los objetos se experimentan a la vez» [EI VI 146].

[115] Cf. A. HAARDT, *Vom Selbstbewußtsein zum Leben. Diltheys Auseinandersetzung mit Fichtes Prinzip des Selbstbewußtseins in der zweiten Hälfte der »Einleitung in die Geisteswissenschaften«*, en «Dilthey Jahrbuch» 6 (1989), p. 299. En esas mismas páginas, A. Haardt condensa las semejanzas y diferencias entre Dilthey y Fichte respecto a la autoconciencia: «Selbstbewußtsein — so könnte man zusammenfassen — ist nach Dilthey das Innesein bzw. Innewerden eines Erlebnisses, in welchem Erlebnisseite und Gegenstandsseite (Bewußustseinakt und Inhalt) innerlich verbunden sind, wobei dieses Erlebnis immer mehr ist als ein Prozeß theoretischen Vorstellens. War Selbstbewußtsein für Fichte ein Prozeß des Sich-Wissens, wobei sich das Wesen des Ich in diesem Geschehen zu erschöpfen schien, so sieht Dilthey die Beziehung des Sich-Wissens als Moment einer umfassenden Struktur, welche das Gegenstandsbewußtsein und dessen Innesein als gleichursprüngliche Momente enthält, einer Struktur, deren Träger ein Erlebnis bzw. der Zusammenhang von Erlebnissen ist» [*Ibid*., pp. 299-300].

conciencia, a la paulatina formación de un surco que delimita el yo de aquellas imágenes que el yo objetiva como algo exterior a sí mismo[116]. Por esta razón, el conocimiento de sí mismo jamás podrá ser considerado como una introspección intimista que analiza la experiencia interna, sino que el yo tiene necesidad de la experiencia de lo otro para autoconocerse[117]. El conocimiento de este proceso, como ya se apuntaba al final del apartado anterior, nace de la experiencia de resistencia que algo opone a los movimientos volitivos e impulsivos del yo:

> «El núcleo de mi percepción de los movimientos volitivos lo constituye la conciencia de mi impulsión dinámica, en ella confluyen sensaciones de procedencia muy diversa y le proporcionan su correspondiente determinación. Esta conciencia del movimiento arbitrario o volitivo se pone ahora en relación con la *experiencia de resistencia*; así surge una diferenciación, si bien imperfecta, entre la vida propia y lo otro, lo independiente de ella»[118].

Los pensamientos, sentimientos, deseos y estados volitivos podemos caracterizarlos como *nuestros* gracias a la percatación interna (*Innewerden*) que acompaña inmediatamente a la conciencia que tenemos de ellos. El hecho de percatarse (*inne werden*), de darse cuenta de la interioridad de los contenidos de los estados psíquicos es el carácter distintivo que en la experiencia de resistencia los enfrenta a la realidad exterior[119], configurando lo que Dilthey

---

[116] Cf. EI VI 163. A pesar de las semejanzas que presenta con la teoría fichteana de la actividad inconsciente del yo que produce el no-yo, Dilthey rechaza cualquier tipo de creatividad inconsciente del sujeto como una hipótesis infundada: «Así como en el pensamiento no se pueden poner al mismo tiempo *a* y *no-a*, tampoco se puede atribuir a la misma voluntad esta intención volitiva y la acción contra ella así determinada. Que al yo se le enfrenta un tú o un ello no quiere decir otra cosa sino que mi voluntad experimenta algo que es independiente de ella» [EI VI 172].

[117] Cf. G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, GS V LX-LXI.

[118] EI VI 142.

[119] Cf. CRH 132. Como se verá en los próximos capítulos, la experiencia de la voluntad y del sentimiento son el núcleo de la experiencia de sí: «In dem Innewerden sind nicht nur Willens- und Gefühlsakte unmittelbar für uns da. Auch ein Wahrnehmungs- oder Vorstellungsakt wird von einem Innewerden des Aktes selbst jeweils begleitet. Den Mittelpunkt der Selbsterfahrung bilden für Dilthey die Willens- und Gefühlstatsachen. In ihnen finden wir uns durch ein anderes bedingt, das wir folgerecht als Wirklichkeit bezeichnen. Wir trennen den Bezirk unserer Gefühle von der Außenwelt; es sondert sich unsere eigene Zuständlichkeit von der Welt der äußeren Wirklichkeit. Das Selbstbewußtsein entsteht erst „aus der Verknüpfung der einzelnen Zustände zu einem Zusammenhange, der wie ein Objekt uns gegenübertritt" (GS XXI, 237) Selbst- und Weltbewußtsein, die Entstehung der Außenwelt und des Selbst als Träger von Tätigkeit und Subjekt von Leiden sind nur die zwei Seiten eines lebendigen Vorgangs, welcher auf der Strukturform beruht, die durchgängig die drei Seiten des psychischen Lebens verbindet» [G. KERCK-

llama el ser-para-sí (*Fürsichsein*) o sentimiento de sí (*Selbstgefühl*). En esta percatación interior se experimentan tres niveles de distinción entre el yo y la realidad objetiva:

> «La primera distinción la constituye el hecho de que en el sentimiento de sí nos percatamos internamente a la vez de nuestro yo y de algo activo que lo determina. Lo pasivo encierra en sí la existencia de algo activo. Una segunda distinción, desde el punto de vista psicológico, se produce en virtud del hecho de que ciertos contenidos psíquicos, en tanto que se dan simplemente como hechos perceptivos, sin referirse en absoluto al yo, poseen una especie de objetividad muerta. Finalmente, ciertos razonamientos cooperan en el establecimiento de una separación coherente entre lo interno y lo externo»[120].

Como hace notar el mismo Dilthey, la certeza que se origina en la percatación interna no puede rebasar los límites de la experiencia, que son los límites de la conciencia misma. Lo que el sujeto concibe «como "lo otro", como "lo objetivo" diferente del yo (*Selbst*), no expresa más que la circunstancia de la resistencia a la voluntad vinculada a la multiplicidad sensible»[121]. La distinción entre interioridad y exterioridad se da en el ámbito de la conciencia, y no permite inferir de ella la existencia de una realidad independiente de la experiencia. Sólo en este sentido podemos decir que

> «aprehendemos la realidad que corresponde a la distinción entre interno y externo, es decir, siempre que en ésta no se afirme la existencia de una exterioridad que subsiste independientemente respecto a mi conciencia, sino que solamente se separen dentro de mi conciencia dos círculos, de los cuales uno es la morada que circunscribe al yo activo y que por así decir representa una articulación de su conexión, mientras que el otro contiene los impedimentos o los obstáculos para la voluntad, la presión que ese yo experimenta, y la independencia de todos los hechos respecto

HOVEN VAN — H.-U. LESSING, *Vorbericht der Herausgeber*, GS XXI XXXVI-XXXVII].

120 CRH 134-5. «Vemos, por lo tanto, que en la sensación de resistencia no se da, en una experiencia volitiva inmediata, algo independiente de mí. No es sostenible en este punto la teoría de un darse inmediato de la realidad del mundo exterior. Pero, por otra parte —y esto es lo que quisiéramos destacar— tampoco la realidad del mundo exterior es algo que se infiere de los datos de la conciencia, es decir, algo que se deriva por meros procesos mentales. Más bien, los procesos de conciencia indicados nos median una experiencia volitiva, el entorpecimiento de la intención, que se halla contenida en la conciencia de resistencia y nos revela por primera vez la realidad nuclearmente viva de lo independiente de nosotros» [EI VI 145]. Por esta razón, para nuestro filósofo la experiencia de la realidad no es experiencia inmediata, una especie de intuición como sostienen Reid, Jacobi y otros investigadores, sino que se encuentra mediada por la experiencia de resistencia a la impulsión y al movimiento [Cf. EI VI 166].

121 EI VIII 14.

del yo»[122].

Sin embargo, aunque dicha certeza no nos dice nada acerca del ser en sí del mundo, entendido como un más allá de la conciencia, aún así siempre acompaña a nuestra experiencia vital una percatación o intuición de la existencia de una realidad autónoma respecto al yo que no puede ser destruida por ningún razonamiento:

> «la certeza de la realidad de un mundo externo en general (...) permanece (...) inquebrantable; aunque la representación de objetos pueda quedar encerrada en el mero contexto de la autoconciencia y destruido el puente que conduce al mundo externo, y aunque, por otra parte, el ser independiente de los objetos en nuestro representar pueda separarse de la representación de la conciencia, la certeza con la que la vivencia de nuestro yo está unida a la de un mundo externo es, sin embargo, indestructible. Por más que toda impresión sensorial pueda considerarse como mero fenómeno en nuestra autoconciencia, el ser del mundo sigue siendo cierto para nosotros. En consecuencia, el saber inmediato de la realidad de los objetos se muestra como un hecho que no es simple ni indestructible; encierra más

[122] «An diesem Punkte erfassen wir nun zunächst die Wirklichkeit, welche auf den Unterschied von Innen und Außen zukommt, sofern derselbe nicht die Existenz eines außerhalb meines Bewußtseins Bestehenden und von ihm Unabhängigen behauptet, sondern nur innerhalb meines Bewußtseins zwei Kreise trennt, deren einer von dem tätigen Ich erfüllt ist und umschrieben ist und gleichsam eine Artikulation seines Zusammenhangs darstellt, während der andere Hemmung des Willens, Druck auf ihn, Unabhängigkeit von ihm in allen Tatsachen enthält» [GS XIX 339].

Este texto pertenece al ensayo de 1892-3 *Vida y conocimiento. Proyecto de lógica gnoseológica y teoría de las categorías*. Sin embargo, ya en un párrafo de la *Redacción de Breslau* (1880 ca.) se afirma la misma tesis inmanentista:

«Tan pronto como intento revivir mis más tempranos recuerdos encuentro que lo que en todo momento ha existido para mí son objetos semejantes a los que hoy me rodean. Mi vida transcurre en esta relación con un mundo externo independiente de mí. (...)

»Y, sin embargo, toda filosofía plenamente seria y consecuente ha de empezar comprendiendo claramente que todos esos objetos, incluidas las personas con las que entro en relación, no existen para mí sino como hechos de mi conciencia. Los hechos de conciencia son el único material con el que se construyen los objetos. Hecho de conciencia es la resistencia que ejercen, el espacio que ocupan, hechos de conciencia, en fin, tanto su impacto doloroso como su benéfico contacto.

»Por ello, sólo aparentemente vivo entre cosas independientes de mi conciencia; mi yo (*Selbst*) se distingue en realidad de los hechos de mi propia conciencia, configuraciones cuyo lugar está en mí mismo. Mi conciencia es el lugar que encierra todo ese mundo externo aparentemente tan inmenso, el material con el que se tejen todos los objetos que en él chocan entre sí» [CRH 92-3. Cf GS XVIII 166].

Ante estos textos que en la práctica abarcan todo el arco de su producción intelectual, resulta evidente que la posición de nuestro autor respecto a este tema no cambió en modo substancial a lo largo de su vida.

bien un problema, es más, el enigma más poderosamente desasosegante que se cruza en el camino de la reflexión humana»[123].

8. La vida, fundamento último de la experiencia

Ahora bien, la experiencia del mundo no es sólo experiencia de "objetividad muerta", es decir, experiencia del mundo natural. En nuestro contacto con el mundo experimentamos objetividades cuyo comportamiento nos da pie a reconocer en ellas un yo semejante al nuestro[124]. Más aún, para nuestro autor la alteridad es la primera y fundamental experiencia de realidad independiente de la propia subjetividad que el hombre realiza. La realidad de la madre es la primera objetividad que el niño recién nacido logra unificar, a partir del conjunto de percepciones y sensaciones que experimenta en los primeros instantes de su vida, junto con el propio yo que se va delineando poco a poco en su conciencia:

> «La impulsión y la resistencia contienen el germen de la separación entre el yo y el objeto; esta separación se perfecciona mientras el yo se redondea como un todo "final": del juego caótico de manifestaciones de fuerza que rodean al yo se desprenden ahora otras personas. Porque la primera conexión objetiva de un todo que se nos revela es el de otra persona. La madre que se inclina sobre la cuna del niño, lo coge en brazos y lo amamanta es para él la primera realidad plena que emerge del trasfondo del caos sensitivo y se le hace viva. Porque, a tenor de sus propias experiencias de querer y actuar, algo se le actualiza como una fuerza en cada impedimento o favorecimiento que experimenta. Y ahora se experimenta regularmente un ordenamiento de efectos de fuerza que, a base del propio sentimiento de vida, se comprende como "otra persona". Según esta analogía concebimos también los objetos. Las propiedades y efectos de un objeto semejante se unifican mediante una fuerza análoga a la voluntad. La cosa y su fórmula conceptual, la substancia, no es una creación del entendimiento, sino de la totalidad de nuestras fuerzas psíquicas. La demostración más inmediata de esto la tenemos en la imposibilidad de presentar esta fórmula ante el entendimiento de un modo trasparente y sin contradicciones»[125].

Como se puede ver, Dilthey invierte los términos en los que clásicamente se había planteado el problema de la intersubjetividad en el seno de la filosofía

---

[123] CRH 121.

[124] Cf. EI 291.

[125] EI VI 164. Cf. *idem* 170.

moderna. Para él, el hombre no modela inconscientemente la experiencia de la subjetividad propia y ajena utilizando categorías tomadas en préstamo del conocimiento del mundo natural, sino que en realidad sucede justamente lo contrario. Son las categorías que brotan de la vivencia —de la experiencia de la propia vida y de la ajena— las que utilizamos para entender el mundo de los objetos, porque la experiencia originaria no es la experiencia de la naturaleza, sino la experiencia vital[126]. Éste es el fundamento de su teoría de las "categorías de la vida" (*Lebenskategorien*), que representa el núcleo de su propuesta gnoseológica[127], y de las cuales se volverá a hablar en el capítulo V.

La autoconciencia humana nace y crece en un constante intercambio con el mundo, en el que la propia vida se despliega en un proceso de acción y reacción con el medio (*Umwelt*) que la rodea. En la conciencia del sujeto —que Dilthey con frecuencia llama "unidad de vida" (*Lebenseinheit*) tratando de evitar una terminología marcada por el intelectualismo— se va dando un proceso de gradual diferenciación respecto del mundo que, sin embargo, jamás llega a ser total[128]. El yo permanece siempre trabado al mundo formando una totalidad vivida en la experiencia:

> «Nunca se nos da pura vida interior o puro mundo exterior, los dos no sólo están juntos sino vivamente intrincados: sólo el desarrollo de las formaciones intelectuales va relajando esta trabazón. Pero jamás nuestro mirar, nuestro percibir y pensar escapa del todo a esta red. Como los objetos que nos proponemos como fines son elegidos gracias a esa trabazón, el mundo es para el hombre, a quien la abstracción no le ha llevado todavía a separar abstractamente las funciones en las esferas del saber y del oficio, eso que Spinoza señala como etapa de la *imaginatio*: junto a la imagen, la impresión afectiva, la asignación de valor, el objeto como fin. La obra de la historia reside en la diferenciación que va incorporando

---

126 M. Riedel hace notar que Dilthey coincide con otros filósofos de finales del siglo XIX como Feuerbach, Marx, y Nietzsche en afirmar el hecho de que la conciencia no condiciona el vivir, sino que sucede justamente lo contrario: la vida —en su unidad inseparable de contemplación y acción— es la condición de la autoconciencia y de la conciencia del mundo [M. RIEDEL, *Hermeneutik und Erkenntniskritik. Zum Verhältnis von theoretischem Wissen und praktischer Lebensgewißheit bei Wilhelm Dilthey*, p. 377].

127 La teoría diltheyana del conocimiento se encuentra desarrollada sobre todo en las siguientes obras: *Breslauer Ausarbeitung: Die Tatsachen des Bewußtseins* (Los hechos de la conciencia o "Redacción de Breslau", ca. 1880, GS XIX 58-173); *Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre* (Vida y conocimiento. Proyecto de lógica gnoseológica y teoría de las categorías, 1892-3, GS XIX 333-97). *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft* (Plan para continuar la estructuración del mundo histórico, 1905-10, GS VII 189-291).

128 Se tratará este proceso de diferenciación en el apartado 2 e) del capítulo IV (p. 124 y ss.).

> tramas cada vez más complicadas. La conexión adquirida de la vida psíquica (*der erworbene psychische Zusammenhang*) contiene siempre urdimbres superiores, más finas, más complicadas, en las cuales se han ido destacando, con creciente independencia, las diversas funciones»[129].

Esta situación empírica es el dato originario e indemostrable, más allá del cual resulta imposible ir. En efecto, para Dilthey no resulta posible una "demostración" de la realidad de un mundo exterior, sino que ésta sólo puede ser "mostrada" como hecho empírico[130] que experimentamos con la totalidad de nuestra naturaleza. El mundo es vivencia —vivencia histórica—, y la vida que se despliega históricamente es el fundamento último de esta unión indisociable entre la autoconciencia y el mundo[131]. Utilizando palabras del mismo Dilthey, podemos decir que

> «este es el hecho continuo que subyace a la autoconciencia; sin mundo no tendríamos autoconciencia, y sin autoconciencia no habría un mundo para nosotros. Lo que se consuma en este acto de tangencia, por decirlo así, es la vida: no un proceso teórico, sino lo que designamos con la

---

[129] EI VIII 14-5.

[130] Cf. EI VIII 14. A este respecto resulta interesante un texto del *System der Philosophie in Grundzügen* (*"System I"*, Berlin 1899-1903):

«Alles andere ist alsdann Erfahrungsbestandteil, und so ist Außenwelt, durch Schlüsse vermittelt, durch Empfindungen, Impulse, Widerstand vermittelt, schließlich doch nur die Erfahrung des Widerstehenden, das als Druck permanent die Lebendigkeit des Selbst hemmt und beschränkt.

»Hieraus folgt, daß keine Art von Reflexion das, was so im Erlebnis gegründet ist, aufzuheben vermag; hieraus folgen auch die Grenzen, welche in diesem Erweise enthalten sind; nämlich wir erfahren ja nichts, als daß Lebendigkeit, Impuls und Hemmung sich gegenüberstehen, paarig gleichsam miteinander verbunden sind. Dies ist überhaupt, was wir von dem Verhältnis des Selbst zur Außenwelt wissen, was wir als Realität der Außenwelt bezeichnen können. „Das Andere", das von uns Unabhängige —das heißt nichts anderes als die im Bewußtsein auftretende Erfahrung von Druck und Hemmung, welche der Lebendigkeit gegenübersteht.

»Mehr als dies kann der Mensch über die Realität der Außenwelt nicht wissen» [GS XX 309].

Por eso, Dilthey no habla nunca de *pruebas* de la existencia de la realidad exterior a la conciencia, sino de *origen de nuestra creencia* en la realidad exterior a la conciencia. Cf. M. ERMARTH, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*, p. 156.

[131] H. Diwald resume en la historicidad el empirismo diltheyano: «Empirismus ist also bei Dilthey identisch mit historischen Studien, mit der Wendung zur Geschichte, denn Empirie — das ist seine tiefe Überzeugung —, Beschäftigung mit 'Wirklichkeit', ist nur in der Geschichte, Erfahrung hat nur dort statt. Denn warum hat Dilthey in Ausbildung seiner beschreibenden Psychologie den "ganzen" Menschen in der Mittelpunkt gestellt? Weil ihm der Mensch immer nur als der *geschichtliche* Mensch existent sein konnte und weil demnach die so sehr betonte innere Erfahrung, die einzig „Wirkliche" Erfahrung, notwendigerweise nur dort gegeben war» [H. DIWALD, *Wilhelm Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte*, pp. 18-19].

expresión "vivencia" (*Erlebnis*), presión y contrapresión, posición frente a las cosas que a su vez son también posición, poder vivo en nosotros y a nuestro alrededor que se experimenta y está constantemente ahí en el placer y el dolor, en el miedo y la esperanza, en la aflicción por aquello que pesa insuperablemente sobre nosotros, en la dicha por aquello que estando fuera del yo se le ha entregado como propio»[132].

Esta red de relaciones que el yo y el mundo entretejen constituye el entramado básico sobre el cual la vida anímica despliega sus múltiples potencialidades de desarrollo. Sus elementos

> «se hallan unidos, como partes, en la conexión de la vida psíquica (*der psychische Lebenszusammenhang*). A esta conexión la denomino "estructura psíquica" (*psychische Struktur*). Es ese ordenamiento según el cual hechos psíquicos de índole diversa se hallan enlazados en la vida anímica desarrollada mediante una relación interna "vivible". La forma fundamental de esta conexión anímica se halla determinada por el hecho de que toda vida psíquica se encuentra condicionada por su medio y actúa después teleológicamente (*zweckmäßig*) sobre el mismo»[133].

*****

Poco a poco, en lenta ascensión, el análisis de la conciencia que Dilthey había desarrollado con la intención de fundamentar las ciencias del espíritu lo ha llevado a replantearse la fundamentación del saber en general. Ahora bien, su rechazo de la metafísica y del apriorismo crítico le obliga a buscar el fundamento del conocimiento en la experiencia, pero entendida ésta como experiencia de vida o vivencia. Pero, para poder desplegar sus contenidos, la teoría del conocimiento dependerá de los conceptos desarrollados por la ciencia que estudia la psique humana, o sea, por la psicología, porque «todas las producciones humanas se originan de la vida del alma y de sus relaciones con el mundo exterior. Como la ciencia busca en todas partes regularidades, también el estudio de los productos espirituales tiene que partir de las regularidades en la vida anímica»[134].

Sin embargo, esta psicología que Dilthey propone como fundamento de la filosofía no es una psicología explicativa (*erklärende Psychologie*) semejante a

---

132 CRH 124.

133 EI VIII 177. Cf. EI VI 168-9. Para hacer más comprensibles los textos, cuando aparece la expresión "con arreglo a fin", con la que Ímaz traduce el término *zweckmäßig* la hemos sustituído con el adverbio "teleológicamente".

134 EI VIII 176-7.

la que estaba desarrollando la ciencia positivista en la segunda mitad del siglo XIX, sino una psicología analítica y descriptiva (*zerglierende und deskriptive Psychologie*); es decir, «una psicología que se propone ordenar el contenido de nuestra alma misma, comprenderlo en su trabazón, explicarlo, en cuanto ello sea posible»[135]. En efecto,

> «los rasgos que se nos ofrecen históricamente los comprendemos siempre gracias a la interioridad de la vida anímica. La ciencia que describe y analiza esta interioridad es la psicología descriptiva. Capta la función de la filosofía en la economía de la vida espiritual desde dentro, y determina sus relaciones con las actividades espirituales más próximas. De este modo ultima el concepto esencial de la filosofía»[136].

Por tanto, se dedicarán los capítulos restantes a la exposición de la psicología diltheyana. En el capítulo III se exponen las características generales de la vida y su conexión, para poder después, ya en el capítulo IV, analizar con detalle el carácter esencialmente estructural del la vida.

---

[135] EI IV 313. Esta cita pertenece a un ensayo de 1865 dedicado a Novalis —que fue posteriormente reeditado en el libro *Vida y poesía* (*Das Erlebnis und die Dichtung*, 1905)—, en el que llama *Realpsychologie* a esta concepción de la psicología. Ya desde los primeros años, al estudiar las obras de los literatos y poetas del romanticismo, Dilthey había sentido la necesidad de desarrollar una psicología diferente de la psicología positivista. En este trabajo no interesa estudiar la colocación de la psicología que Dilthey propone en el contexto de las investigaciones psicológicas de su tiempo. A este respecto se puede consultar el excelente trabajo de M. Failla, *Dilthey e la psicologia del suo tempo*, que ya se ha citado en estas páginas.

[136] EI VIII 176.

III. LA VIDA: CONEXIÓN Y ESTRUCTURA

1. Dilthey y la idea de vida

Con una intensidad que crece conforme su pensamiento se dirige a la madurez, las palabras "vida" (*Leben*) y sus derivados, "vivir" (*leben, erleben*), "vitalidad" (*Lebendigkeit*), "vivencia" (*Erlebnis*), etc., recorren toda la producción intelectual de Wilhelm Dilthey. Como se ha visto en el capítulo anterior, la profundización en los motivos que movían sus investigaciones históricas y de fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu, le supuso una gradual toma de conciencia del lugar central que la vida ocupaba en sus reflexiones. Esta conciencia será plena en sus últimos años, al convertirse la vida en el núcleo y fundamento de la teoría de las visiones de mundo (*Weltanschauungen*) y de lo que llamará *filosofía de la filosofía* (*Philosophie der Philosophie*)[1].

En este proceso de lenta maduración, el estudio del pensamiento romántico, especialmente de Schleiermacher —y, en menor medida, el de Goethe, Herder y Hamann— ejerció durante sus años de preparación para la enseñanza universitaria (1857-64) un influjo decisivo en la génesis de su idea de vida[2]. En efecto, la obra de Schleiermacher le hizo descubrir el lugar central que ocupa la «reflexión sobre la vida» (*Besinnung über das Leben*) en la tarea filosófica, así como el papel subordinado que juega el pensamiento respecto a la vida: «pensamos para vivir»[3]. Siguiendo sus huellas, Dilthey hace suya la visión metafísica de la vida de este teólogo romántico, que la mira como un movimiento

---

1 F. Díaz de Cerio afirma con gran acierto que se puede decir que la idea de "vida" *vivifica* toda su filosofía [Cf. F. DÍAZ DE CERIO, *Introducción a la filosofía de W. Dilthey*, p. 293].

2 La definición de la vida que Dilthey hace en una anotación de su diario del 24 de marzo de 1860 trasluce claramente el espíritu romántico que llenaba las reflexiones de los primeros años: «Leben heißt: in Anschauung und Tätigkeit alle Kräfte der Welt auf Ich wirken lassen, alle Züge des eigenen Wessens zu einheitlicher Gestalt auswirken — so entsteht das Kunstwerk unseres Daseins.» [DJD 117. Cf. F. BIANCO, *Dilthey e la genesi della critica storica della ragione*, p. 51].

3 «*Wir denken um zu leben*» [LSch 590]. Cf. G. MARINI, *Dilthey e la comprensione del mondo umano*, pp. 78-9.

dialéctico, irracional e insondable que se manifiesta en infinitas formas[4]. Sin embargo, también fueron determinantes el pensamiento ético schleiermacheriano y su reflexión acerca de la acción humana en la formación de el concepto diltheyano de "vida" y de "viviente"[5].

No obstante lo dicho hasta ahora, la reflexión acerca de la vida no ocupa un papel central en ninguno de sus primeros ensayos, ni tampoco —como hace notar Ferdinand Fellmann— en el primer volumen de la *Introducción a las ciencias del espíritu*[6]. Serán las investigaciones tendientes a llevar a término la *Introducción* —especialmente las correspondientes a los libros cuarto y quinto del plan que originalmente había trazado para esta obra, y que se debían ocupar de la fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu[7]— el motor que le llevará a desarrollar una psicología propia, obligado a adentrarse en los recovecos de la estructura de la vida psíquica en búsqueda de los fundamentos del conocimiento científico de la historia. Por otra parte, el estudio de la vida y obras de los poetas del romanticismo alemán, que intensificó en los años ochenta del siglo XIX, le hizo valorar de manera especial la experiencia poética como medio de comprensión de la vida[8]. De ahí que, a partir de 1885, comiencen a aparecer en sus escritos consideraciones que van arrojando luz sobre el lugar fundamental que ocupa la noción "vida" dentro de su pensamiento[9].

2. El enigma de la vida

Para Dilthey, como ya se ha indicado en los capítulos anteriores, la vida

---

4 Cf. p. ej. EI VIII 6.

5 Para un estudio más detallado del influjo de Schleiermacher sobre el presamiento de Dilthey se puede consultar G. SCHOLTZ, *Schleiermachers Dialektik und Diltheys erkenntnistheoretische Logik*, en «Dilthey Jahrbuch» 2 (1984), pp. 171-89.

6 Cf. F. FELLMANN, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, p. 109.

7 Cf. EI I 7.

8 En *Vida y poesía* (1905), obra que recoje ensayos de los años setenta y ochenta, Dilthey afirma que la poesía es sobre todo una «representación y expresión de la vida» [EI IV 127 (ED 177)]. Por esta razón —y esta vez se trata de una afirmación contenida en una obra de 1907—, «la poesía es un órgano para la comprensión de la vida, el poeta un vidente que intuye el sentido de la vida» [*La esencia de la filosofía*, EI VIII 196].

9 Es indicativo del papel preponderante que con el pasar de los años la vida fue adquiriendo en su pensamiento el hecho de que, en el proyecto que había trazado en los años 1890-95 para terminar la *Introducción a las ciencias del espíritu*, un libro cuyo título era "La vida. Psicología descriptiva y comparativa" debía introducir la parte sistemática que faltaba a esta obra [cf. G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, GS V XCV].

es la realidad primordial, y gracias a su intrínseca relación con ella todo lo demás encuentra su sentido. La vida también es el fundamento último sobre el cual se apoya el conocimiento, pues «el pensar está en la vida, y no puede, por lo tanto, ver detrás de ella. La vida permanece insondable para el pensamiento como lo dado, en el que él mismo hace su aparición, y más allá de lo cual no puede, por tanto, retroceder»[10]. Como señalaba ya en la *Introducción*, «la vida es lo primero y está siempre presente, y las abstracciones del conocimiento son lo segundo y se refieren sólo a la vida»[11]. En efecto, si nos encontramos ante la realidad fundante, ésta no podrá ser jamás contenida en los moldes del pensamiento o constreñida por la razón. Para nuestro autor la vida consciente es solamente la punta de un iceberg, cuya mole se esconde a la vista en su mayor parte, o, con una imagen muy gráfica que Dilthey utilizó, se puede decir que la conciencia emerge de las profundidades insondables de la vida, como surge una isla en medio del océano[12].

En efecto, «el pensamiento no nos dice más de lo que ya sabemos, porque ya vivimos cuando él funciona rectamente, si bien lo expresa con mayor articulación, con mayor claridad, distinguiendo y relacionando»[13]. Como hace notar F. Díaz de Cerio, «en la concepción filosófica diltheyana es la vida la suprema e indiscutible *garantía* del saber seguro y valedero universalmente, es decir, del saber filosofico. Pero si se atribuye a la vida la cualidad de ser la suprema garantía filosófica, se quita esa misma *garantía* a la captación intelectual»[14]. Por esta razón, la vida no puede ser jamás expresada satisfactoriamente en un concepto o comprendida por un sistema racional, pues «toda teoría es posterior a la acción de la vida; la acción de la vida es la que hace posible toda teoría»[15].

Así, la expresión "vida" apunta hacia una experiencia cuya riqueza y profundidad resultan insondables e irreductibles a la mera captación intelectual. Para el hombre de todos los tiempos, la vida ha sido siempre un enigma que lo intriga y lo impulsa a intentar comprenderlo, generando así una "concepción de mundo" (*Weltanschauung*) que le dé una explicación[16]. El conocimiento y la conciencia del propio "vivir" se van ahondando con la marcha de la vida, pero

---

10 CRH 184.

11 EI I 147.

12 Cf. EI VII 245.

13 CRH 184.

14 F. DÍAZ DE CERIO, *Introducción a la filosofía de W. Dilthey*, p. 287.

15 F. DÍAZ DE CERIO, *Introducción a la filosofía de W. Dilthey*, p. 306.

16 Cf. EI VIII 67, 81-2, 115-7.

la tarea de desentrañar el enigma de la vida se revela infinita[17]. Para Dilthey, la vida es siempre una noción límite, un misterioso enigma «que constituye el único, oscuro y espantable objeto de toda filosofía»[18]. R. Aron ha visto en este modo de comprender la vida características similares a la "idea" kantiana porque, en manera similar, «fija el objetivo de una tarea infinita»[19]. Efectivamente, esto resulta así porque «la expresión "vida" designa lo más íntimo, lo más conocido para cada uno, pero al mismo tiempo lo más oscuro, es más, algo completamente insondable. La pregunta "¿qué es la vida?" constituye un enigma insoluble»[20]. Para Dilthey, en el hipotético caso que pudiésemos analizarla completamente, entonces en ella se nos revelaría el misterio mismo de la realidad del mundo[21]. Como afirma G. Misch, la filosofía de la vida «pone la vida como concepto filosófico fundamental, en el lugar en donde desde Parménides la tradición antigua colocaba el ente (*Das Seiende*, τὸ ὄν): el ente, este concepto utilizado por Aristóteles para definir la ciencia filosófica fundamental»[22].

No obstante su insondabilidad, Dilthey ve la necesidad de desentrañar al máximo la enigmática realidad de la vida, pues ella es el único fundamento de toda posible comprensión de la naturaleza humana y de su realización en la historia. La riqueza de la vida lo fascina, y le produce un vértigo que lo impulsa a escrutar en sus profundidades. E. Husserl entendió muy bien esta natural exigencia interiorizadora del proyecto diltheyano, al afirmar que «toda forma espiritual (...) tiene su estructura interna, su tipicidad, su maravillosa riqueza de formas interiores y exteriores, que crecen en el curso mismo de la vida espiritual, se transforman y por la modalidad misma de la mutación, hacen emerger de nuevo distinciones que son estructurales y típicas». Y, por

---

17 Cf. EI VII 249.

18 EI VIII 81.

19 R. ARON, *La philosophie critique de l'histoire*, p. 85.

20 CRH 184.

21 Cf. CRH 185.

22 G. MISCH, *Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften*, p. 137. Sin embargo, para M. Ermarth insistir en esta perspectiva corre el peligro de llevar en una dirección trascendental o metafísica una realidad que en cambio es completamente empírica, experiencial, porque se trata de «la condición humana misma, no de una Idea trascendental» [M. ERMARTH, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*, p. 109]. La *intuición* diltheyana presupone que la vida es la realidad primordial y omniabarcante, por lo que se le podría comparar ya sea al *ser* de la metafísica, o a la *cosa en sí* kantiana, o al *Urphänomen* goethiano, o finalmente a la hegeliana *konkrete Allgemeinheit*. Pero hay que tener siempre claro que para Dilthey la vida no es estrictamente una intuición, o un concepto metafísico o trascendental, sino una experiencia [Cf. *ibidem*, así como F. DÍAZ DE CERIO, *Introducción a la filosofía de W. Dilthey*, p. 287. Esta última idea se encuentra desarrollada en el próximo apartado].

tanto, de la naturaleza misma de la vida brota «la gran tarea de investigar a fondo la estructura morfológica, la tipicidad misma, así como sus conexiones evolutivas, y llevar a la comprensión histórica las motivaciones espirituales que determinan su esencia a través de la revivencia interior» [23].

3. La experiencia de la vida (*Lebenserfahrung*)

«Lo que sea la vida se da en la experiencia (*Erfahrung*). La vivimos íntimamente, y sin embargo es un enigma para nosotros. Sabemos, no obstante, cómo aparece y se representa»[24]. La experiencia de la vida (*Lebenserfahrung*) es la percatación de la propia vida que se da en la conciencia, a la que se une una posterior reflexión acerca de esa vida[25]. Así, la respuesta a la pregunta acerca de la estructura fundamental de la vida sólo se puede encontrar a través de la experiencia interna del propio vivir. Para Dilthey, dicha experiencia es siempre una experiencia íntima e individual, porque

> «la vida se me da directamente sólo como la mía propia. Y sólo a partir de mi propia vida comprendo la vida que me rodea, las formas de la vida animal y humana. Sólo de modo secundario y condicionado acreciento este conocimiento de mi propia vida mediante su comparación con otras formas de vida»[26].

Desde esta óptica, en la cual se da una unión inseparable entre la vida y la experiencia de la misma, sólo la vida humana puede ser llamada *vida* a pleno título. Por esta razón —y para evitar cualquier equívoco al respecto—, Dilthey lo aclara expresamente: «empleo la expresión "vida" en las ciencias del espíritu limitándola al mundo humano; en él queda determinada por el campo en que se emplea y no queda expuesta a ninguna mala interpretación»[27]. Dilthey considera necesaria esta restricción para poder fundamentar en la radical inmediatez y originariedad de la experiencia de la vida —y no en la razón— la legitimidad de todo conocimiento y, en última instancia, de toda reflexión acerca de la vida. En efecto, para nuestro filósofo

> «las formas y leyes del pensar lógico son tan sólo una yuxtaposición,

---

23 E. HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, pp. 323-4.

24 CRH 182.

25 Cf. EI VIII 112, EI VIII 209.

26 *Vida y conocimiento. Proyecto de lógica gnoseológica y teoría de las categorías* (*Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre*, 1892-3) [CRH 185].

27 EI VI 362.

comparación, distinción, así como relaciones que se desarrollan al hilo de las representaciones de eficacia, cosa, etc., dadas en la vivencia interna. Por lo tanto su evidencia es en último término la de la percatación interna misma, y todo pensar tiene por ello en última instancia el fundamento de su sentimiento de convicción en la experiencia. Sólo así la filosofía de la experiencia alcanza su culminación»[28].

Sin embargo, al mismo tiempo que sostiene que no podemos calar sus profundidades hasta el fondo «a través del pensar abstracto»[29], afirma que nuestra experiencia de la vida es siempre originaria e inmediata, pues ésta se nos da en el propio vivir. Y, si bien no podemos conocerla de modo exhaustivo, siempre nos es posible describirla y comprenderla con mayor claridad y distinción[30]. De este modo, al considerar dicha experiencia el único fundamento legítimo de un conocimiento provisto de *contenidos ciertos e inmediatos*, Dilthey adopta respecto a la *experiencia de la vida* una postura que se podría llamar *empírico-vitalista*.

4. Conexión y estructura: categorías esenciales de la vida

Como muestran el estudio *Historia juvenil de Hegel*[31] y otros ensayos sobre el idealismo[32], Dilthey comparte con el máximo representante del idealismo la contemplación de la vida como un fenómeno esencialmente dinámico, es decir, evolutivo, cuyas partes se encuentran unidas íntimamente formando un todo, fuera del cual no podrían existir[33]. Sin embargo, Dilthey se opone decididamente a la metafísica hegeliana, apoyado en la intrínseca contradictoriedad e irracionalidad que descubre en la vida —herencia del pensamiento schleiermacheriano—, y en la positiva afirmación del valor de cada vida individual. Porque si Hegel contempla la vida como un todo que se desarrolla en modo racional, armónico y necesario, para nuestro autor, por el contrario,

«la vida es pluralidad de aspectos, marcha en contraposiciones reales, lucha de fuerzas. (...) En la vida se da el proceso de la diferenciación. Lo reducimos, en definitiva, a sujeto, objeto, pero también esto es una

---

28 CRH 34.

29 CRH 191.

30 Cf. p. ej. EI VI 185, CRH 184.

31 EI V 7-202.

32 Cf. *El universo como autodesenvolvimiento del espíritu* y *La filosofía alemana en la época de Hegel*, EI V 203-304.

33 Cf. EI V 170-1.

> deformación intelectualista. Pues la vida, aunque es todo esto, sigue siendo conexión. No una conexión que sale de la tesis y la antítesis, de la síntesis, sino que es primordialmente conexión (*Zusammenhang*)»[34].

He aquí la característica basilar de la vida: ser una conexión (*Zusammenhang*). La vida no es ni un todo informe o amorfo, ni tampoco una unidad que se nos manifiesta en una *aparente* sucesión y diversidad de aspectos. Es, en cambio, una realidad dinámica *articulada*, un todo en movimiento, compuesto de partes o aspectos distintos que, sin embargo, se encuentran íntimamente ligados unos con otros formando una unidad. Aquí se encuentra otra coincidencia de Dilthey con el pensamiento hegeliano, al sostener que las partes, aisladas del todo, no pueden ni existir, ni ser pensadas[35]. Como afirma en *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica* (1894) —que a veces viene citado somplemente en manera abreviada como *Ideas*— «la conexión vivida (*erlebte Zusammenhang*) es lo primario y lo secundario la distinción de los diversos miembros de la misma. (...) la vida se nos da únicamente como conexión»[36]. Esta conexión de la vida (*Lebenszusammenhang*), la experimentamos en nuestra conciencia como una íntima relación entre partes que posee un orden y un sentido propios: la vida es un todo *estructurado*. «La vida es estructura. La estructura es conexión de vida»[37], porque si la vida es un todo, la conexión de las partes que componen ese todo debe formar necesariamente una *estructura*.

Así, la vida se revela a la experiencia sobre todo como una *conexión de procesos* (*Zusammenhang der Vorgänge*): éste es el primero de sus contenidos incontrovertibles[38]. Esta *conexión de procesos*, o sea, la misma conexión psíquica del individuo, que se da en la experiencia interna, es la condición o presupuesto general para que la percepción, el pensar, el imaginar o el obrar puedan establecer cualquier tipo de conexión[39]. Así, en *La imaginación del poeta. Materiales*

---

[34] EI VIII 6; cf. V 267, VII 314-5, GS XX 154-5. Cf. O.-F. Bollnow, *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie*, pp. 70-1; E. Ímaz, *El pensamiento de Dilthey*, p. 306; R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire,* p. 109.

[35] Cf. M. Failla, *Dilthey e la psicologia del suo tempo*, pp. 70-1 (nota 10). Para un estudio más detallado de la interpretación diltheyana del pensamiento hegeliano se puede consultar K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche: der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Meiner, Hamburg 1995, pp. 137-140.

[36] EI VI 197. O.-F. Bollnow expresa este carácter originario de la conexión cuando dice que «conexión en la vida anímica significa algo distinto de un posterior enlace de unidades que se encontraban previamente separadas, sino que la vida anímica ya es en cuanto tal conexión» [O.-F. Bollnow, *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie*, p. 143].

[37] CRH 193. Cf. EI VII 263.

[38] Cf. CRH 190.

[39] Cf. EI VI 241.

para una poética (1887), sostiene que

> «en la experiencia se nos dan sólo *procesos* (*Vorgänge*), lo mismo que la efectividad que tiene lugar entre ellos, que cae, igualmente, en la experiencia inmediata. (...). *Conexión de los procesos* (*Zusammenhang der Vorgänge*): he aquí la realidad más amplia que se presenta en nuestra experiencia psíquica o que puede ser derivada de ella por combinaciones seguras»[40].

Ahora bien, las ideas de conexión y estructura sólo expresan características del fenómeno de la vida. No son realidades o esquemas que se yuxtapongan a ella o se le apliquen desde fuera. Dilthey ve en estas categorías únicamente dos aspectos o caras que presenta la vida. Más aún, «la conexión de la vida y su estructura son una sola cosa; esa conexión es viviente, (...) es la vida misma»[41]. Sin embargo, si no se utilizaran estas dos categorías fundamentales para caracterizarla, resultaría imposible pensar en la vida y en sus contenidos con un mínimo de corrección.

De estas afirmaciones brota en modo natural el preguntarse: ¿en qué consiste exactamente esa *conexión de procesos* que estructura la vida? ¿cuál es el contenido "material" de la estructura de la vida? Se intentará dar respuesta a estas interrogantes en los siguientes apartados.

5. La vivencia

Dilthey utiliza el término "vivencia" (*Erlebnis*)[42] para denominar cada una de las partes en las que se puede dividir el curso de la vida. La palabra alemana *Erlebnis* —un neologismo de reciente cuño en la segunda mitad del siglo XIX— fue utilizada también por autores contemporáneos de nuestro filósofo como Hermann Grimm o Carl Justi. Sin embargo, como hace notar H.-G. Gadamer, «Dilthey es el primero que dio a la palabra una función conceptual; a partir de él se convertiría pronto en un término de moda, viniendo a designar un concepto valorativo tan inmediatamente evidente que muchas lenguas europeas lo adoptaron enseguida como préstamo»[43].

La gestación del contenido conceptual de esta palabra se remonta a la

---

40 EI VI 62; la cursiva es nuestra.

41 CRH 196.

42 José Ortega y Gasset propuso con gran acierto el neologismo "vivencia" —de su invención— para traducir este término alemán. La palabra fue bien recibida no sólo en ámbito filosófico, sino que pasó rápidamente al lenguaje ordinario. Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, vol. 1, Alianza Editorial-Revista de Occidente, Madrid 1983, p. 256 nota.

43 H.-G. GADAMER, *Verdad y Método*, p. 97.

segunda mitad del siglo XVIII, pues ésta nace y se desarrolla en el humus originado por la reacción romántica contra el racionalismo ilustrado. En el pensamiento de literatos románticos de la talla de Goethe y Schiller, así como las obras del teólogo Schleiermacher y de los filósofos Fichte y Hegel —fuentes principales de inspiración de las reflexiones diltheyanas— la vida se contrapone a la desnuda positividad de los hechos, el sentimiento vivo al frío racionalismo, la libertad al mecanicismo[44]. El término *Erlebnis* condensa y representa en una palabra la rebelión de la vida que intenta romper las cadenas con las cuales la razón quiere sujetarla.

Dilthey utiliza esta expresión por vez primera en un ensayo publicado en 1878, de título *Sobre la imaginación del poeta* (*Über die Einbildungskraft der Dichter*)[45]. En esta obra, sin embargo, dicha palabra carece todavía de la precisión y del alcance conceptual que adquirirá con la maduración del pensamiento diltheyano. En efecto, en los últimos años de su vida, Wilhelm Dilthey convertirá la vivencia (*Erlebnis*) en uno de los tres pilares sobre los cuales se apoyan las ciencias del espíritu, que junto con la expresión (*Ausdruck*) y la comprensión (*Verstehen*), forman la tríada conceptual que será conocida más tarde como el "círculo hermenéutico"[46].

Nuestro autor dedica un breve escrito, datado entre los años 1907-8 —*La vivencia*, *Das Erlebnis*—, al estudio de esta noción. Allí describe la vivencia como aquello que «designa una parte del curso de la vida en su realidad total, es decir, concreta, sin recorte, que, considerada teleológicamente, encierra en sí una unidad»[47]. Le resulta evidente que hablar de vida y vivencia significa hablar de la misma cosa: la vida "vive" o "es vivida" en cada vivencia singular. Sin embargo, Dilthey no desarrolla una postura atomista, pues insiste en que nunca vivimos las vivencias como realidades separadas unas de otras, pues éstas forman siempre una conexión vital. En efecto, en ese mismo ensayo

---

44 Cf. H.-G. GADAMER, *Verdad y Método*, p. 99.

45 *Zeitschrift für Völkerphilosophie*, X, 1878, pp. 42-104 (cf. GS XII 212 n. 68). Se trata de una recensión de las lecciones de Hermann Grimm sobre Goethe, que habían sido publicadas el año anterior.

46 Dilthey no le llamó nunca de este modo, sino únicamente "círculo vicioso" [cf. EI VII 335, EI VIII 252]. Esa denominación es posterior, cf. p. ej. M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, pp. 338-44 (§ 63).

47 EI VI 363. El concepto diltheyano de *Erlebnis* presenta notables diferencias con respecto al que Husserl desarrolla en sus *Investigaciones Lógicas*. Como hace notar O.-F. Bollnow, «lo que a Husserl le interesaba, no era el curso temporal y la articulación interna de ese movimiento, sino, en sentido vertical —o perpendicular, por decirlo de algún modo— la estructura de una "vivencia intencional" que apunta hacia un objeto, que ha analizado minuciosamente en la famosa *5ª Investigación* y en la que también Dilthey hace hincapié» [O.-F. BOLLNOW, *Dilthey und die Phänomenologie*, en E. W. ORTH (Hg.), «Dilthey und die Philosophie der Gegenwart», Alber, Freiburg im Breisgau 1985, p. 45. Cf. también p. 46].

afirma que «todo lo vivido por mí, todo lo vivible constituye una conexión. La vida es el curso que se halla trabado en un todo en una conexión estructural»[48]. Conexión de la vida (*Lebenszusammenhang*) y vivencia (*Erlebnis*) —el todo y la parte— gozan así de la misma originariedad a nivel de la experiencia, pues el todo vive en la parte, y viceversa. Resumiendo esta idea con palabras de H.-G. Gadamer, «la vivencia está entresacada de la continuidad de la vida y referida al mismo tiempo al todo de ésta (...). En cuanto que la vivencia queda integrada en el todo de la vida, este todo se hace también presente en ella»[49].

La vivencia se nos presenta como la unidad mínima que posee en sí todas las características de la vida. Así, en la *Fundación de las ciencias del espíritu* (1905-9), Dilthey califica la vivencia de "unidad estructural" de la conexión psíquica[50]. En efecto, como anota G. Marini, ésta «es "unidad" porque es una entidad unitaria, y no un conjunto de elementos. Es "estructural" porque en su interior existe una relación, es decir, ya hay un principio de organización»[51]. Además, la vivencia tiene como cualidad esencial el hecho de ser «una realidad que se presenta como tal de modo inmediato, de la que nos percatamos interiormente sin recorte alguno, no dada ni tampoco pensada»[52]. Más aún, ella es únicamente algo vivido, pues «no se me enfrenta como algo percibido o representado; no nos es dada, sino que la realidad "vivencia" está ahí para nosotros porque nos percatamos dentro de ella, porque la tengo de modo inmediato como perteneciente a mí en algún sentido. En el pensamiento es cuando, luego, se hace objeto»[53]. De este modo, Dilthey marca una clara distinción entre la realidad de nuestras vivencias y la experiencia de la vida. La vida —más exactamente, el vivir— es el *factum* orginario. La experiencia de la vida nace, en cambio, de la reflexión sobre el vivir[54]: no es sino «la percatación y reflexión crecientes sobre la vida»[55]. La vivencia y el vivir mismo (*Erleben*) no son el objeto "construido" por la reflexión: son algo anterior. Por esta razón, tampoco es posible ir detrás de las vivencias para buscar un yo o un sujeto

---

48 EI VI 362.

49 H.-G. GADAMER, *Verdad y Método*, p. 107.

50 Cf. EI VII 23-6.

51 G. MARINI, *Dilthey e la comprensione del mondo umano*, p. 365.

52 EI VI 362.

53 EI VI 362.

54 Cf. EI VIII 112.

55 EI VIII 209. Esta distinción se funda en el hecho de que vivencia (*Erlebnis*) y percatación interna (*Innewerden*) son dos realidades diferentes: «Das Erlebnis ist Teil eines Lebensverlaufs. Das Fürsichsein ist das Innewerden des einzelnen in diesem Zusammenhang unserer Selbigkeit» [G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, GS V LXXXI].

que las soporte, pues éstos se dan en la vivencia[56]. Por esta razón, el análisis *descriptivo* es el único modo posible de comprensión o clarificación de la vivencia[57].

Sin embargo, en el ensayo *Sobre la imaginación del poeta* (1878), Dilthey utiliza indistintamente la palabra *Erlebnis* para significar tanto la *vivencia* como la *experiencia de la vida* (*Lebenserfahrung*). Esta falta de claridad indica el estado incipiente en el que se encontraba su reflexión acerca de la vida por aquellos años. Por ejemplo, H.-G. Gadamer hace notar cómo Dilthey escribe en ese ensayo, con la finalidad de ilustrar el modo peculiar de hacer poesía de Rousseau: «...en correspondencia con lo que él vivió y que más tarde *recompuso* en sus fantasías como vivencia (*Erlebnis*), de acuerdo con su propia ignorancia del mundo»[58]. Pero, conforme maduraba su pensamiento y también gracias al influjo de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl (1900-1), Dilthey estableció con mayor claridad la distinción entre aquello que nosotros percatamos de modo inmediato en el propio vivir (*vivencia*), y lo que queda como contenido permanente en la conciencia porque ha sido elaborado por la reflexión o ha sido impreso de algún modo en la memoria, y luego es manipulado por la fantasía (*experiencia de la vida*)[59].

---

56 Cf. O.-F. BOLLNOW, *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie*, pp. 102, 104.

57 «Was das Erlebnis auszeichnet, ist die „unauflösiche Einheit" des Wissens und des realen Vorgangs, dessen wir erlebend „inne werden". Weil das Innewerden ein Wissen von nicht diskursiver Art ist, die theoretische Sonderung von Subjekt und Objekt nicht voraussetzt, sondern ihr zugrundeliegt, gilt für dieses Urphänomen eines „Seins, das sich besitzt": daß es „nur durch immer neue Wendungen der Sprache umschrieben werden kann"» [G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, GS V LXXIX].

58 Esta cita del *Zeitschrift für Völkerphilosophie* ha sido tomada de H.-G. GADAMER, *Verdad y Método*, p. 98. La cursiva es nuestra.

59 H.-G. Gadamer identifica el origen de la tensión contenida entre estos dos significados de la palabra *das Erlebnis* en los polos representados por dos términos previamente acuñados por Goethe, y que también han sido derivados del verbo *erleben*: el participio pasado *das Erlebte* ("lo vivido") y el sustantivo abstracto *das Erleben* ("vivir algo"). Al inicio, el contenido conceptual de *das Erlebnis* oscilarará entre uno y otro. Cf. H.-G. GADAMER, *Verdad y Método*, pp. 96-7.

El verbo *erleben* connota, respecto al verbo *leben* del que deriva, un completamiento o plenitud de la acción de vivir. El hombre, mientras está en vida, *vive* (*lebt*), pero no siempre *vivencia*, (*erlebt*), es decir, experimenta en modo pleno el vivir [O.-F. BOLLNOW, *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie*, pp. 101-2]. A modo de ejemplo, se podría pensar a la diferencia que existe entre un hombre que simplemente duerme, y otro que tiene una pesadilla durante el sueño. El primero únicamente *vive*, el segundo *vivencia*.

Sin embargo, este trabajo no pretende hacer un estudio detallado de la prehistoria de este término y su evolución dentro del pensamiento de Dilthey, y mucho menos de su posterior aplicación en la fenomenología y en otras corrientes de pensamiento. Para ello se puede consultar la obra de K. SAUERLAND, *Diltheys Erlebensbegriff: Entstehung, Glanzzeit und Verkümmerung*

Los avatares del ensayo *Sobre la imaginación del poeta* reflejan muy bien el cambio que ha sufrido el contenido del término "vivencia" con el paso del tiempo, adquiriendo un significado técnico muy preciso. En efecto, nuestro autor publicó una nueva versión de este ensayo en 1905, como un capítulo del libro *Vida y poesía* (*Das Erlebnis und die Dichtung*)[60], suprimiendo o modificando algunos pasajes, como el citado anteriormente por H.-G. Gadamer, para eliminar la ambigüedad. Ahora, al explicar la naturaleza de la poesía, Dilthey afirma que las creaciones del poeta no son las vivencias poéticas mismas, sino la *expresión* del contenido que el poeta hace de esas vivencias. Así, «la poesía es representación y expresión de la vida. Expresa la vivencia y representa la realidad externa de la vida»[61]. Es decir, ahora pone de por medio, entre las vivencias y su expresión, un proceso de reflexión y de elaboración consciente de las mismas. Por tanto, no es posible identificar vivencia poética y poesía [62].

6. La estructura esencial de la vida y el núcleo del ser del hombre

Wilhelm Dilthey identifica la característica esencial de la vida en la capacidad de lo orgánico de reaccionar ante los estímulos que le vienen del exterior, que es el *minimum* que nos permite distinguir a un ser vivo de cualquier otra estructura inerte. En el ensayo *Vida y conocimiento* describe en pocas palabras este hecho que distingue la vida de cualquier otro proceso natural:

> «*(La vida)* está allí donde hay *una estructura que va del estímulo al movimiento*. Este paso del estímulo al movimiento está ligado por doquier a la aparición de lo orgánico. *En esta estructura que avanza desde el estímulo al movimiento late, por decir así, el misterio de la vida*. La unidad vital está siempre en el contexto de esa estructura»[63].

El ser vivo se encuentra en una constante interacción con el medio que lo rodea para adaptarse a él, con el objeto de preservar la vida y alcanzar el propio completamiento[64]. La conexión de la vida es «estímulo y reacción,

---

eines literaturhistorischen Begriffs, de Gruyter, Berlin 1972.

60 Capítulo que lleva como título *Goethe y la fantasía poética* (*Goethe und die dichterische Phantasie*) [EI IV 126-185].

61 EI IV 127 (ED 177).

62 Cf. H.-G. GADAMER, *Verdad y Método*, pp. 98-9.

63 CRH 182. La cursiva es nuestra. Cf. EI VI 257.

64 Cf. J. OWENSBY, *Dilthey and the Narrative of History*, p. 53; P. KRAUSSER, *Diltheys philosophische Anthropologie*, p. 212 y ss.

necesidad y satisfacción, sentimiento sostenido, cambio de estado»[65]. Dicha articulación es un aspecto irreductible a la mera estructura corporal o material de los cuerpos, pero no es una estructura que sobreviene desde fuera a la realidad de la vida animal, sino que es, por así decir, como su cara interna[66]. Se trata de una compleja relación adaptativa que se establece, gracias a esta estructura, entre la vida humana y el medio que la rodea, de la que Dilthey ofrece en *La imaginación del poeta* una breve pero clara descripción:

> «Del mundo exterior procede el juego de los estímulos que se proyecta en la vida psíquica como sensación, percepción, representación; los cambios que así se originan se viven y aprecian en la diversidad de los sentimientos según su valor para la vida propia; luego, a partir de los sentimientos, se ponen en movimiento impulsos, deseos y procesos volitivos; y, o bien la realidad es adaptada a la vida propia e influída así la realidad exterior desde el yo, o la vida propia se somete a la realidad áspera y seca. Así se da una interacción constante entre el yo y el medio de la realidad exterior en que se encuentra, y en esto consiste nuestra vida»[67].

Sin embargo, aunque el proceso descrito parte de los estímulos exteriores, la iniciativa de este proceso de adaptación de la vida psíquica al medio ambiente no corresponde a ellos. De las profundidades de la vida pulsional y de los sentimientos que surgen en su seno nace la respuesta a la acción del dichos estímulos sobre el ser vivo. En efecto, como afirma en *Vida y conocimiento*, «el centro de la unidad de vida (*Lebenseinheit*) lo constituyen impulsos que tienden a satisfacerse y cuya satisfacción produce alegría y sosiego, sentimientos de regocijo o de pesar. La pluralidad de estímulos se valora a partir de ellos y se mide por su rasero»[68].

Por esta razón, no se puede reducir la estructura a un mero mecanismo reactivo, porque la adaptabilidad del ser vivo entraña la intrínseca capacidad de valorar las circunstancias del mundo exterior de acuerdo a las exigencias de su propio ser. La vida aspira a adecuar el medio a sus necesidades, y si esto no es posible, se adapta a ellas del mejor modo posible. Del mismo modo, la estructura tampoco puede ser reducida a un mecanismo racional, pues su raíz es un proceso anterior e independiente de la racionalidad. Es decir, la búsqueda consciente del placer no es el motor primario que dirige las acciones del

---

65 CRH 193.

66 Cf. K. ACHAM, *Il contributo di Dilthey alla filosofia della scienza e all'analisi delle visioni del mondo*, p. 81. En el próximo capítulo se tratará más detenidamente acerca de esta característica del concepto diltheyano de estructura [p. 111 y ss.].

67 EI VI 39. Cf. *idem* 137-8.

68 CRH 209-10.

sujeto, sino que esta tendencia brota del fondo pulsional —irracional— de la naturaleza humana. Esta idea aparece ya en sus lecciones de psicología del semestre de verano de 1878, cuando sostenía que

> «Es solamente una apariencia, con la cual los fenómenos se burlan de nosotros (*uns die Phänomene necken*), el hecho de que creamos encontrar la satisfacción en forma consciente. En realidad lleva razón el punto de vista opuesto, el cual contempla como primario en el hombre el impulso, la *energía* y la actividad de su naturaleza espiritual»[69].

Dentro de este proceso vital, el intelecto y la racionalidad despliegan su capacidad rectora en un segundo momento, sin llegar jamás a un control total del mismo[70]: no es posible alcanzar una completa racionalización de la vida. Dilthey no dudaba en llamar al hombre, utilizando una expresión de sabor bastante fuerte, «un haz de impulsos y sentimientos»[71] en sus escritos del último cuarto del siglo XIX —tanto en sus ensayos de psicología como en sus lecciones universitarias y en su correspondencia—, con el objeto de hacer hincapié en la originaria naturaleza pulsional del núcleo más íntimo de la psique humana. Así, por ejemplo, en ensayo *Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior* (1890) sostiene que:

> «*el hombre* visto desde dentro, *es originariamente un haz de impulsos* que, en conexión con los sentimientos de desagrado y necesidad, irradia, por decirlo así, hacia todas partes los afanes y voliciones más diversos. En esta trabazón surgen también las impulsiones dinámicas y en ella se comunica a esas impulsiones la fuerza incesante de persistir, de reforzarse»[72].

Por otra parte, este proceso de adecuación al ambiente —o de modificación del mismo— implica una continua sucesión y cambio de estados, que hacen de la conexión psíquica una estructura esencialmente evolutiva. Para nuestro autor, «la vida es el curso que se halla trabado en un todo en una conexión estructural, curso que comienza en el tiempo y termina en él»[73]. Es decir, la

---

[69] «Es ist nur Schein, mit welchem uns die Phänomene necken, daß wir in der Bewußtseinsform unsere Befriedigung zu finden glauben, in Wirklichkeit behält die entgegengesetzte Ansicht recht, welche als das Primäre im Menschen den Antrieb, die Energie und Tätigkeit seiner geistigen Natur betrachtet» [GS XXI 134. La cursiva es nuestra].

[70] Cf. GS X 58, 104.

[71] «*ein Bündel von Trieben und Gefühlen*» [GS V 210].

[72] EI VI 144 , la cursiva es nuestra. En sus escritos del decenio 1890-1900 Dilthey utiliza repetidamente esta expresión. Cf. EI VI 138, 140, 257; GS X 50,104; BDY 90; CRH 191.

[73] EI VI 362.

vida evoluciona, se desarrolla, tiene un inicio y un final[74]. En la naturaleza adaptativa de la estructura residen la dinamicidad y la expansividad de la vida, connotaciones que apuntan a la intrínseca temporalidad del ser vivo.

Ahora bien, la existencia en la vida de una estructura que orienta y dirige los cambios hace que su curso no sea un flujo informe, sino que se despliegue como proceso dotado de un orden interno[75] y de un sentido concreto. Es decir, en modo autónomo el proceso vital se dirige a la consecución de un fin, pues en la estructura misma de la vida se encuentran tanto los valores que orientan su desarrollo, como las leyes que desde dentro la gobiernan y dirigen. La teleología (*Teleologie*) —que Dilthey suele llamar también "adecuación a un fin" (*Zweckmäßigkeit*)[76]— es así «la propiedad fundamental vivida de esta conexión», porque, gracias a ella, dicha conexión vital «lleva la tendencia de producir valores vitales de satisfacción y alegría»[77].

Dilthey llama «unidades de vida» (*Lebenseinheiten*) o «unidades psicofísicas de vida» (*psycho-physische Lebenseinheiten*)[78], a los individuos concretos en los que esta vida se "manifiesta" o "vive", porque la experiencia de la vida es siempre individual[79]. Como apunta claramente el adjetivo "*psicofísico*", nuestro filósofo no reduce la vida del hombre a lo meramente "espiritual" o "mental". En cambio, ésta posee siempre una dimensión corporal, es decir, físico-biológica, porque como sostiene en *Ideas*, «también la vida humana en sus formas más altas se halla bajo esta gran ley de toda la naturaleza orgánica»[80].

---

[74] Cf. p. ej. EI VI 225-6, EI VIII 177-9.

[75] Cf. O.-F. BOLLNOW, *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie*, p. 44.

[76] Ha sido retocada ligeramente la traducción "adecuación a fin", que Ímaz hace para el término *Zweckmaßigkeit*, añadiendo el artículo *un*, para que resulte más claro.

[77] EI VI 258. Esta teleología inmanente de la estructura será objeto de tratamiento más detallado en el próximo capítulo, en los apartados 2 a) [p. 115] y 2 d) [p. 121].

[78] Cf. p. ej. EI I 22-3, VII 153, 183, VIII 148, CRH 190-1.

[79] Cf. III. 3, p. 89 y ss.

[80] EI VI 259. Cf. I 22-3. Para Dilthey la experiencia de la corporalidad es un hecho de la conciencia, como se puede concluir de los siguientes párrafos del *Berliner Entwurf*:

«1. Das innere Leben kennen wir nur als an die organische Materie und deren Vorgänge gebunden. Dies besage aber nur, daß ich selbst mein inneres Leben daran gebunden finde und nur nach Analogie aus Bewegungen eines dem meinigen verwandten Körpers inneres Leben zu erschließen die Möglichkeit besitze. Es wäre für die Herstellung eines Weltbildes bequem, könnte man hieraus ein allgemeines gesetzliches Verhältnis ableiten.

»Das Verhältnis zwischen Leib und innerem Leben ist in der Erfahrung gegeben als Zugehörigkeit.

»2. Dieses innere Leben ist als Selbst, zu welchem sein Körper gehört, von den Objekten unterschieden und findet sich zugleich in Wechselwirkung mit denselben. Dieses ganze Verhältnis ist natürlich nur im Bewußtsein zunächst gegeben, wird hier nur beschrieben, wie es dort gegeben

Y así lo afirma en la *Introducción*, cuando escribe que «la vida espiritual de un hombre no es sino una parte de la unidad psicofísica de vida, parte que desprendemos por abstracción; en esa unidad psicofísica se nos presenta la existencia y la vida de un hombre»[81]. Desde esta perspectiva —se trata de una consecuencia de su enraizada postura antimetafísica—, carece de sentido el establecimiento de una distinción ontológica entre vida biológica y vida psíquica, pues Dilthey únicamente ve en ellas dos aspectos de una realidad única, que es la vida temporal e histórica. En efecto,

> «lo que suele separarse como físico y psíquico se presenta indiviso en esa realidad. Contiene la conexión viva de ambos. Somos también naturaleza y la naturaleza opera en nosotros, inconscientemente, en impulsos obscuros; estados de conciencia se expresan constantemente en gestos, ademanes y palabras y tienen su objetividad en instituciones, estados, iglesias, institutos científicos: precisamente dentro de estas conexiones se mueve la historia»[82].

Por esta razón, dentro de este esquema no hay espacio para la vida espiritual, entendida ésta como una vida que trasciende la experiencia sensible. Así, en el caso específico del hombre, la conexión estructural de la vida psíquica no es algo meramente "espiritual", es decir, la vida no está estructurada

---

ist. Überall aber, wo wir Leben finden, besteht es in dieser Wechselwirkung eines Selbst und der Objekte, welche es umgeben und sein Milieu bilden.» [GS XIX 308-9. Cf. *idem* 26, 148-9, 309-10; GS XXI 171.]

[81] EI I 22. A este respecto, M. Ermarth anota: «With regard to the distinction between the "physical" and the "psychical", Dilthey remained cautiously circumspect and averse to far-flung metaphysical dualities. To avoid the suggestion of some mind-body dualism, Dilthey often used the term "psycho-physical unity" instead of "mind" and even "person" (GS 1:14-15, 17; 7:86-87, 159). He saw the proliferation of abstract dualities of body/soul, sense/reason, and the ultimate philosophical dichotomy of materialism/spiritualism as "fruitless hypotheses" (GS 14/1:467-68). In a late manuscript written after 1908, Dilthey asserted that the "great facticity mankind" was the ultimate focal point of the human sciences but that they should eschew "one-sidedly spiritualistic accounts" of mankind. He struck a decidedly pragmatic note:

"What one usually tries to separate as the physical and the psychical is really inseparable in this phenomenon: it contains the vital coherence of both the physical and the psychical. We ourselves are nature and nature works in us, often unconsciously in dark drives. To be sure, this does not eliminate the possibility that the human sciences may make use of the distinction between the physical and the psychical where it advances their actual research goals. *But only insofar as they remain conscious of the fact that they are then working with abstractions, not with real entities, and that these abstractions are valid only within the limits of the standpoint from which they are set forth* "[emphasis Dilthey's]; [*Berlin Nachlaß*. Literatur-Archiv der deutschen Akademie der Wissenschaften, ms. 17 f. 74-75].» [M. ERMARTH, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*, pp. 104-5].

[82] EI VII 100. Cf. p. ej. EI VI 291; GS XVIII 80-7.

por la actividad que desarrolla un *alma* (*Seele*) espiritual que trasciende la materialidad del cuerpo, tal y como la entienden la filosofía clásica y medieval. Para nuestro autor, no existe una hecho de conciencia cuyo contenido sea el alma, sino que el alma es sólo una racionalización metafísica. El concepto *alma* únicamente representa o significa la experiencia que se da en la conciencia de la continuidad y estabilidad de la propia vida psíquica[83]. En consecuencia, Dilthey trata de evitar en la medida de lo posible el uso de este término cuando quiere describir con mayor rigor lo que caracteriza el mundo humano, aunque use indistintamente el adjetivo *anímico* (*seelisch,* del alma) como sinónimo de psíquico (*psychisch*) o espiritual (*geistig*)[84]. Sin duda, las intuiciones de Schleiermacher que Dilthey hace suyas —así como un ligero influjo, filtrado críticamente, del organicismo biologicista de Goethe— confieren a la idea diltheyana de vida esta coloración monista, que podría ser reconducida a un cierto panteísmo de fondo[85].

---

[83] «Todas las especulaciones metafísicas acerca de cómo puede estar un yo separado, cómo los separados actúan entre sí, cómo ambos pueden hallarse bajo la misma ley, cómo un yo puede habitar en un cuerpo, surgieron por la falta de autognosis crítica; el pensamiento quiere ir más allá de los hechos expresados en sus conceptos. Esas especulaciones están fomentadas por las falsas separaciones que resultan de los supuestos de la dirección intelectualista abstracta. En cada momento de nuestra vida experimentamos cómo la independencia del yo volitivo se presenta a la vez con el impedimento de su volición y con la condicionalidad y dependencia implicada por ello. Vivimos cómo se dan al mismo tiempo la vida propia de las voluntades, su lucha y la conciencia de afinidad y solidaridad entre ellas. Si sacamos de aquí conceptos abstractos y los ponemos en relación, no por esto sacamos de la experiencia nada que va más allá de ella» [EI VI 173. Cf. GS XXI 184].

[84] Como muestra pueden bastar «*Glied des seelischen Zusammenhangs*» [GS XIX 201]; «*Seelische Substanz*» [GS XIX 210]; «*Ergebnis eines seelischen Vorgangs*» [GS XIX 223]; «*Deutung eines seelischen Zustandes*» [GS XIX 277]; «*die zunehmende Artikulation seelischer Struktur*» [GS XIX 296]. Como hace notar G. Misch, para Dilthey lo anímico (*seeliches*) es intercambiable con lo espiritual (*geistig*) porque para él no se trata de un atributo subjetivo o personal [G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, GS V XC].

[85] Por esta razón, M. Scheler sostiene que Dithey «no era un historiador, tampoco era un metafísico. Lo que inspiraba su ánimo y daba fuerza a su espíritu, era algo que se encuentra entre Dios y la historia del mero acaecer, y que él llamaba "mundo espiritual" (*geistige Welt*)» [M. SCHELER, *Versuche eine Philosophie des Lebens. Nietzsche-Dilthey-Bergson*, p. 319]. A su vez, para L. Landgrebe «la vida se capta como algo eterno, que se aquieta en la contemplación de su eternidad: para Dilthey le es extraña en su fundamento la individuación más radical a través de la aceptación de la muerte como la posibilidad más propia de cada uno (Heidegger), y el individuo es para él solamente "un caso entre las posibilidades infinitas, ilimitadas que acarrea el curso histórico" (EI VII 279). Es sólo un de los innumerables representantes del universo, que existe descansando eternamente en sí mismo» [L. LANDGREBE, *Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften. Analyse ihrer Grundbegriffe.* pp. 365-6.]. Se puede ver también G. CALABRÒ, *Dilthey e la «riabilitazione» della filosofia pratica*, en F. BIANCO (ed.), «Dilthey e il pensiero del novecento», Franco

7. La vida: individuo, mundo, sociedad, historia

Como ya se ha visto en el capítulo anterior, la constante interacción entre el ser vivo y su medio hace imposible separar desde la perspectiva diltheyana la vida del mundo que la rodea, o considerarla como algo independiente, porque la experiencia que el hombre tiene de su vida se da siempre en la relación que se establece entre el propio cuerpo y el mundo[86]. En un texto de la "*Redacción de Breslau*" que ya se ha citado en el segundo capítulo, Dilthey expresa en modo muy gráfico esta primordial condición de la vida:

> «Este es el hecho continuo que subyace a la autoconciencia; sin mundo no tendríamos autoconciencia, y sin autoconciencia no habría un mundo para nosotros. *Lo que se consuma en este acto de tangencia, por decirlo así, es la vida*: no un proceso teórico, sino lo que designamos con la expresión «*vivencia*», *presión y contrapresión*, posición frente a las cosas que a su vez son también posición, poder vivo en nosotros y a nuestro alrededor que se experimenta y está constantemente ahí en el placer y el dolor, en el miedo y la esperanza, en la aflicción por aquello que pesa insuperablemente sobre nosotros, en la dicha por aquello que estando fuera del yo se le ha entregado como propio: no un espectador, el Yo, que se sienta ante el escenario del mundo y que experimenta prepotentemente la misma facticidad, con independencia de que en dicho escenario actúen reyes o bufones y patanes, sino *acción y reacción*. Por ello ningún filósofo ha convencido nunca a los que en él se hallan de que todo aquello es representación, escenario, y no realidad»[87].

La intrínseca conexión de las vivencias en el curso de la vida permanece siempre a los ojos de nuestro filósofo como un *factum* anterior a la contraposición que después se crea en el ámbito de la conciencia entre sujeto y objeto, entre yo y mundo[88]. En efecto, el mundo hace su aparición en la experiencia de la vida, es decir, la realidad de mundo se manifiesta dentro de la vida. Más aún, la vida es la verdadera y única *realidad*[89]. "Yo" y mundo, interioridad y

Angeli, Milano 1985, pp. 98-9; y M. FAILLA, *Dilthey e la psicologia del suo tempo*, pp. 70-1 (Nota 10). M. Failla menciona allí algunas obras que profundizan la relación existente entre el reflexión diltheyana y el pensamiento romántico, p. ej. F. RODI, *Der Begriff der Einbildungskraft bei W. Dilthey. Untersuchungen zum Problem des Schöpferischen*, Inaugural Dissertation, Tübingen 1958, pp. 16-25; F. RODI, *Morphologie und Hermeneutik: Zur Methode von Diltheys Aesthetik*, pp. 60 y ss; F. BIANCO, *Dilthey e la genesi della critica storica della ragione*, pp. 169 y ss. Finalmente, sobre este argumento también se puede ver H.-G. GADAMER, *Verdad y Método*, pp. 99-100.

86 Cf. EI VIII 83, 112, GS XX 258.

87 CRH 124. Cf. GS XX 258. La cursiva es nuestra.

88 Cf. p. ej. GS XIX 180.

89 Cf. EI I 6. M. Heidegger expresa gráficamente este hecho cuando afirma que «la vida y su

exterioridad se encuentran dentro del flujo de la vida en interacción constante; son sólo aspectos o polos que se entrelazan formando una unidad que no puede ser reducida a uno de ellos y en la que tampoco es posible delimitar claramente las fronteras entre uno y otro[90].

Además, forma parte de esa experiencia común de la vida, que los hombres, al momento de venir cada uno al mundo, nos encontramos formando parte de ese todo que es la sociedad, que no hemos construído nosotros y «dentro del cual estamos trabados como elementos en interacción con otros elementos»[91]. Más aún, estamos entrelazados en el tejido social no sólo con los demás hombres que viven contemporáneamente con nosotros, sino también con los que han vivido en el pasado y con los que con el transcurrir de las generaciones vivirán en el futuro[92]. Pero no es el fluir temporal de la humanidad como un todo lo que hace histórica la vida humana, sino que sucede exactamente al revés, «el hombre individual, en su existencia individual, que descansa en sí misma, es un ser histórico»[93]. Como hace notar O.-F. Bollnow, «la vida es siempre algo más que pura subjetividad. La vida no es sólo la vida del yo, sino también la de los otros hombres, la del conjunto de la historia. También ella misma es un pedazo del mundo que el hombre encuentra fuera de sí»[94]. De este modo, la vida es constitutivamente mundana, intersubjetiva e histórica[95]. Por esta razón H. Marcuse[96] afirma que en el mundo que Dilthey nos descubre, las unidades psicofísicas de vida (*psycho-physische Lebenseinheiten*) o individuos (*Individua*) constituyen las unidades o "puntos firmes" que estructuran el fluir universal del acontecer histórico[97]. Porque, al mismo tiempo que la individualidad en cuanto unidad constituye la conexión de la persona, el individuo es individuo solamente en cuanto que es parte integrante de la sociedad[98].

---

mundo no son nunca dos cosas una al lado de la otra, como dos sillas, que yacen una junto a la otra; por el contrario, la vida "tiene" su mundo (...). Toda vida se encuentra ahí en un modo tal, que para ella y con ella existe ahí un mundo» [M. HEIDEGGER, *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung,* p. 162].

90 Cf. EI VIII 14; CRH 187; GS XX 258; J. OWENSBY, *Dilthey and the Narrative of History*, p. 54; y O.-F. BOLLNOW, *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie*, p. 51.

91 EI VI 399. Cf. EI I 51.

92 Cf. EI I 70-1.

93 EI VII 158. Cf. EI VI 316.

94 Cf. O.-F. BOLLNOW, *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie*, p. 49.

95 Cf. p. ej. EI I 6. Ver también M. ERMARTH, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*, p. 126.

96 Cf. H. MARCUSE, *Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit*, p. 218.

97 Cf. EI I 15, 22, 38 y ss.

98 Cf. EI I 41. Sin embargo, como hace notar J. De Mul, esto no quiere decir que nuestro autor

En efecto, la intrínseca temporalidad de la vida hace de ella un fenómeno histórico, porque «la vida es histórica en cuanto es captada en su marcha en el tiempo y en el nexo efectivo que así surge»[99]. Toda la riqueza que encierra la naturaleza humana se desarrolla y manifiesta únicamente en el transcurso del tiempo, es decir, en el correr de la historia[100]. Utilizando una metáfora del mundo teatral, el acontecer histórico se revela como el escenario en el cual se presenta el espectáculo de la vida[101]. En consecuencia, no es posible que se dé una vida humana a-histórica, pues «... el mundo histórico se halla siempre ahí y el individuo no sólo lo contempla desde fuera sino que se halla entretejido en él (...). No es posible separar estas relaciones». Por eso, «somos en primer lugar seres históricos antes de ser contempladores de la historia y sólo porque somos lo primero podemos ser lo segundo»[102]. En pocas palabras, vida e historia se identifican, pues

> «Vida es la plenitud, la diversidad, la interacción en todo lo uniforme que estos individuos viven. Por su materia es una misma cosa con la historia. En todo punto de la historia hay vida. Y la historia se compone de vida de todas clases en las relaciones más variadas. La Historia no es sino la vida captada desde el punto de vista del todo de la humanidad, que constituye una conexión»[103].

Esto es así porque las distinciones entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo fenoménico y lo real, entre la interioridad y la exterioridad pertenecen a la esfera de la conciencia. Y la conciencia se da en la vida[104]. Por esta causa, la vida no se deja jamás encorsetar por rígidas distinciones: es algo privado y

---

sostenga que el desarrollo y la historia de cada individuo recapitule el desarrollo y la historia de la humanidad, sino únicamente que Dilthey insiste en su interdependencia [J. DE MUL, *Der Fortgang über Kant. Dilthey and the Transformation of Transcendental Philosophy*, pp. 86-7.]

99 EI VII 286.

100 Cf. GS XIX 295. Ver también O.-F. BOLLNOW, *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie*, pp. 47-8.

101 R. Aron explica utilizando términos de sabor hegeliano esta misma realidad, al afirmar que para Dilthey la historia «es la toma de conciencia de la reflexión de la vida sobre ella misma» [R. ARON, *La philosophie critique de l'histoire*, p. 26].

102 EI VII 304. Cf. 171, 318; GS XI 140.

103 EI VII 281. Ha sido modificada ligeramente la traducción de Ímaz. Cf. también EI I XVIII-XIX.

104 Para Frithjof Rodi y Hans Ulrich Lessing, Herbert Marcuse ve con gran claridad esta característica central de la filosofía diltheyana, cuando la interpreta como «la recuperación de la unidad original de subjetividad y objetividad, de hombre y mundo, de conciencia y ser y, con ello, como la superación de la teoría del conocimiento neokantiano-idealista» [F. RODI - H.U. LESSING (eds.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, p. 24. Cf. H. MARCUSE, *Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit*, p. 211].

personal, que pertenece a cada individuo humano, pero a la vez es algo público, social y cultural, es decir, histórico[105].

8. La vida: ¿psicología?, ¿hermenéutica?, ¿metafísica?

De los análisis que se han hecho hasta ahora, resulta claro que en la reflexión diltheyana se pueden reconocer dos niveles de tratamiento o de búsqueda de comprensión del problema de la vida.

A primera vista, Dilthey considera la vida solamente como el conjunto de las experiencias de la conciencia. Ésta se presenta como una conexión estructuralmente articulada de procesos o vivencias, que son llevadas a unidad en la autoconciencia. Desde esta perspectiva, nuestro autor define la vida como «la relación interna de las actividades psíquicas en la conexión de la persona»[106]. El análisis que Dilthey hace de esta conexión descubre en la vida una estructura de tipo *estímulo-respuesta* cuya finalidad inmanente es la conservación y perpetuación de sí misma, por medio de un proceso de continua adaptación al medio que la rodea[107]. No obstante, aunque la vida se presente en los individuos singulares, ésta es experimentada en la conciencia no sólo como la experiencia solipsista de una subjetividad aislada, sino como la totalidad de la relación que abarca el yo y el mundo. Del mismo modo, la vida no se puede reducir a la existencia de cada hombre individual, sino que es primariamente la trama vital que une a las vidas individuales de todos los hombres para formar el todo de la sociedad. Finalmente, la vida no es experimentada como un proceso magmático e informe que fluye en el tiempo dentro las coordenadas de pasado, presente y futuro, sino como un conjunto de realidades estructuradas y ordenadas por una teleología o finalidad inmanente que se despliegan en el tiempo, y que llamamos historia[108], sino más bien ésta es «la continuidad y coherencia del proceso vital que se consuma en el tiempo, que no se presenta únicamente como curso, sino también como desarrollo y articulación»[109]. En

---

[105] Cf. M. ERMARTH, *Objectivity and Relativity in Dilthey's Theory of Understanding*, p. 79.

[106] EI VIII 209.

[107] Para H. Nohl, el hecho de que Dilthey no rehuya afrontar los aspectos más irracionales de la vida humana, es decir, aquellos que están unidos a su vida instintiva o animal, es una consecuencia directa de su rechazo de la trascendencia. En este punto, aunque con matices diversos, presenta un frente común con otros filósofos de su tiempo como L. Feuerbach, K. Marx o F. Nietzsche [cf. H. NOHL, *Zur Neuausgabe der Werke Wilhelm Diltheys*, pp. 281-2].

[108] Cf. O.-F. BOLLNOW, *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie*, pp. 43-4; F. FELLMANN, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, pp. 110-1.

[109] H. JOHACH — F. RODI, *Vorbericht der Herausgeber*, GS XIX, XLIV.

esta línea, las categorías vitales de conexión y estructura apuntan tanto a una teleología inmanente en la vida como a la intrínseca temporalidad e historicidad de la experiencia vital.

Ahora bien, Dilthey pretende comprender la vida limitándose a la mera descripción y análisis de la experiencia de la vida, tal y como ésta se da en la conciencia, sin aventurar hipótesis que no se puedan apoyar sobre los solos contenidos de la conciencia. Se trata así de una aproximación netamente *psicológica* a la realidad de la vida, que excluye qualquier tipo de explicación que exceda la *empirie* de los hechos de la conciencia. En efecto, el peculiar empirismo diltheyano considera que la conexión de los hechos de la conciencia es el único fundamento sólido posible sobre el cual apoyar el edificio de la ciencia[110].

Sin embargo, detrás de este plano psicológico-empírico se cela claramente uno que se podría denominar *metafísico-ontológico* —aunque Wilhelm Dilthey no lo llamase así—, en el que se encuentra la vida como *fundamento último* de todo[111]. Y esta vida, justamente por el hecho de ser la realidad primaria e originaria, se revela un abismo insondable. Efectivamente, si se parte de la afirmación de que la vida es la *realidad última*, ésta sólo puede ser expresada como una noción límite; es decir, la vida es un enigma que no puede ser completamente descifrado por la inteligencia, porque la razón humana es un fruto más de la vida que ella misma intenta comprender. Además, para Dilthey toda manifestación de la vida muestra sólo aspectos parciales de ésta, aspectos que apuntan hacia una realidad que está allí pero que es imposible de comprehender en su totalidad. Por consiguiente, no es posible reducir la vida en modo racional a una de sus manifestaciones, ya sea a lo meramente biológico, es decir a la adaptación de un organismo vivo a su medio, o a la sola conexión de unos estados psíquicos en un individuo espiritual, o finalmente a las creaciones que objetivan el espíritu humano en la historia, pues se trata sólo de diferentes

[110] R. Aron describe así la intención de fondo de la filosofía diltheyana: «La filosofía de la vida a la que Dilthey aspira en los años 1885-95 tenía que ser una síntesis y una superación del racionalismo y del empirismo. Filosofía de la experiencia integral en contra del empirismo, de algún modo debía encontrar la razón en la realidad, y así superar la antinomia entre la especulación y la vida, evitando la alternativa entre una metafísica de postulados y la resignación a un universo de puros fenómenos» [R. ARON, *La philosophie critique de l'histoire*, p. 57].

[111] En este sentido se expresa M. Riedel cuando identifica en los trabajos de fundamentación gnoseológica que implica la *Crítica de la razón histórica* como una *deducción metafísica de las categorías*: «En la incomparabilidad e irreductibilidad de las categorías se muestra que el fundamento se da en la vida, y no en la razón. Esta es la respuesta de Dilthey a la pregunta originaria, la *deducción metafísica de las categorías*» [M. RIEDEL, *Diltheys Kritik der begründenden Vernunft*, en E. W. ORTH (Hg.), «Dilthey und die Philosophie der Gegenwart», Alber, Freiburg im Breisgau 1985, p. 207].

caras de la misma realidad, de perspectivas diversas de comprensión que no pueden ser sintetizadas en una visión omnicomprensiva.

Las investigaciones diltheyanas de los años ochenta y noventa del siglo XIX estaban dirigidas hacia la construcción de una psicología descriptiva y analítica, que le habrían permitido un conocimiento de las manifestaciones de la vida psíquica con independencia tanto de hipótesis de tipo naturalista como de teorías metafísicas. Ahora bien, en un segundo momento, movido por esta misma intención fundamentadora de las ciencias del hombre—sin negar la psicología que había desarrollado previamente— se ve llevado a profundizar en el polo objetivo de las manifestaciones del hombre. Debido a las mismas características del mundo histórico que desea comprender, dirige ahora su mirada a la comprensión de las expresiones objetivas del espíritu humano, que llama *objetivaciones de la vida* (*Objektivation des Lebens*) o *espíritu objetivo* (*objektiver Geist*), utilizando así un término acuñado por Hegel[112]. Esta etapa del pensamiento de Dilthey, que muchos estudiosos y críticos de su obra llaman *hermenéutica* —en contraposición a una previa etapa *psicologista*, por el hecho de apoyar las ciencias del hombre en la interpretación de la huella objetiva que el espíritu humano va dejando en su paso por la historia—, abarca *grosso modo* los últimos once años de su vida. Sin embargo, al desarrollo de la fundamentación de las ciencias del espíritu desde una perspectiva menos centrada en lo psicológico, se une en este periodo una reflexión más profunda acerca de la enigmaticidad e inefabilidad de la vida, como muestran sus ensayos acerca de las visiones del mundo (*Weltanschauungen*) y sobre la "filosofía

---

[112] Cf. EI VII 170-1, 176, 232-3, 286. Sin embargo, la necesidad de acudir a las objetivaciones de la vida para poder comprender plenamente la conexión adquirida de la vida psíquica aparece ya claramente en las *Ideas,* aunque no profundice en ella, porque la finalidad de aquel escrito no era ésa. En efecto, allí afirma que «esta conexión adquirida se nos da, primeramente en el hombre desarrollado y, ciertamente, en nosotros mismos. Pero como no se da como un todo en la conciencia, sólo la podemos captar, de un modo mediato, en algunas de sus partes reproducibles o en su acción sobre los procesos psíquicos. Por eso apelamos a la comparación de sus creaciones para captarla de un modo más completo y profundo. En las obras de los hombres geniales podemos estudiar la acción enérgica de determinadas formas de la actividad espiritual. En el lenguaje, en el mito, en las prácticas religiosas, en las costumbres, en el derecho y en la organización exterior tenemos otras tantas producciones del espíritu colectivo en las que la conciencia humana, para hablar en términos de Hegel, se ha hecho objetiva y es apta, por lo tanto, para el análisis. Lo que el hombre es no se conoce mediante la cavilación sobre uno mismo ni tampoco mediante experimentos psicológicos, sino mediante la Historia. Pero este análisis de los productos del espíritu humano que nos permite atisbar el origen de la conexión psíquica, sus formas y su acción, el análisis de los productos históricos habrá que combinarlo con la observación y la recopilación de todo fragmento accesible del proceso histórico en el que se forma tal conexión. Precisamente en la unión de estos dos métodos reposa todo el estudio histórico acerca del origen, las formas y la acción de la conexión psíquica del hombre» [EI VI 229].

de la filosofía" (*Philosophie der Philosophie*).

Así, la progresiva profundización en el estudio de la vida lleva a Dilthey, en modo muy natural, a la afirmación de la enigmaticidad de la vida y de su intrínseca historicidad partiendo de un mero análisis y descripción del "aparecer" de la vida en la conciencia[113]. No obstante, a pesar de lo natural que pueda parecer la evolución del pensamiento diltheyano, existe una íntima contradicción entre la arraigada y profunda disposición antimetafísica, que es uno de los fundamentos de la continuidad de su pensamiento[114], y su afán por alcanzar un saber de valor universal (*allgemeingültiges Wissen*) acerca del hombre y de las creaciones de su espíritu que sea capaz de regular la praxis humana[115].

Dilthey negará siempre la posibilidad de ser conocido, y por tanto, de existir, a cualquier fundamento que se encuentre "más allá" de la experiencia de la vida, es decir, que la trascienda, imposibilitando de esta manera un saber que se encuentre al reparo de la mutabilidad de la vida misma. Como anota F. Díaz de Cerio, «la vida es lo último, y, claro está, no tiene sentido preguntarse por lo último. Si la vida ha sustituido al ser, detrás de la vida no hay nada. No tiene sentido intentar traer ante el tribunal de la razón a la vida, ya que la razón misma en tanto se justifica en cuanto está unida a la vida, lo mismo que cualquier otra actividad del hombre»[116]. Así se crea una íntima tensión entre en el rechazo diltheyano de una fundamentación metafísica para su fenomenología de la vida histórica —ya sea que se la llame psicologista o hermenéutica, para el caso da lo mismo—, y su reflexión acerca del misterio de la vida[117].

En efecto, su espíritu profundamente antimetafísico lucha contra sus más íntimas intuiciones, porque niega conscientemente el punto de apoyo inde-

---

[113] Cf. J. VICENTE ARREGUI, *Metafísica del yo y hermenéutica diltheyana de la vida* en «Anuario Filosófico» 21 (1988), p. 110.

[114] Cf. G. MARINI, *Dilthey e la comprensione del mondo umano*, p. 357.

[115] Cf. p. ej. EI VI 6-8.

[116] F. DÍAZ DE CERIO RUIZ, *Introducción a la filosofía de W. Dilthey*, p. 305.

[117] Husserl concentra el núcleo de la crítica que hace de la filosofía de las concepciones del mundo (*Weltanschauungsphilosophie*) en esta aporía del historicismo. Haciendo un agudo análisis del último ensayo que Dilthey publicó en vida —*Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos* (1911)—, en clara polémica con su autor pone en evidencia el hecho de que «la historia no puede aducir ninguna objeción relevante, en primer lugar contra la posibilidad de valores absolutos, así como en modo especial contra la posibilidad de una metafísica absoluta, es decir científica, y de las demás filosofías. La misma afirmación de que *hasta ahora* no se ha dado una filosofía científica, en cuanto historia no la puede jamás fundamentar; sino solamente desde otras fuentes del conocimiento, y éstas ya son claramente filosóficas. Porque está claro que también la crítica filosófica, en la medida que ella realmente reclama validez, es filosofía y para que tenga sentido implica la posibilidad ideal de una filosofía sistemática como ciencia rigurosa» [E. HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, p. 326].

pendiente que requiere su afanosa búsqueda de una visión de conjunto de la realidad. Sin embargo, tanto la teoría de las *Weltanschauungen* como su propuesta de una *meta-filosofía* (la llamada *filosofía de la filosofía*) apuntan a un más allá que supera los límites de la mera experiencia de la conciencia, como se puede constatar al leer *Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos*, o el *Plan para continuar la estructuración del mundo histórico* o *La esencia de la filosofía*, obras que que encierran la metafísica implícita —que si se quiere, es una metafísica *negativa*, pero al fin y al cabo se trata de una metafísica— que fundamenta su filosofía de la vida.



Antes de pasar a desarrollar con mayor detenimiento la estructura de la vida psíquica en el próximo capítulo, puede servir como epílogo sintético a este análisis de la comprensión diltheyana de la vida un pasaje de una obra de su madurez, el *Plan para continuar la estructuración del mundo histórico* (1905-10), en el que Dilthey recoge buena parte de las ideas expresadas hasta ahora en este tercer capítulo:

> «El curso de la vida se compone de partes, de vivencias que se hallan en una interna conexión entre sí. Toda vivencia singular está referida a un yo, del que es parte; mediante la estructura se enlaza con otras partes en una conexión. En todo lo espiritual encontramos conexión; así, la conexión es una categoría que surge de la vida. (...) Sólo porque la vida misma es una conexión estructural (*Strukturzusammenhang*) en que se encuentran las vivencias las vivencias formando relaciones vivibles [118], se nos da conexión de la vida. Esta conexión es abarcada por una categoria más amplia, que es un tipo de enunciado acerca de toda realidad: la relación del todo con las partes (*es decir, la estructura*) ...»[119].

---

[118] La traducción que Ímaz hace de esta parte de la frase es «(...) en que se encuentran las vivencias, es decir, las relaciones vivibles (...)». Sin embargo, revisando el texto original, que en ese mismo lugar dice «*(...) in welchem die Erlebnisse in erlebbaren Beziehungen stehen (...)*» [GS VII 195], era conveniente retocar este pasaje.

[119] EI VII 219-20. La última aclaración, en cursiva, es nuestra.

IV. LA ESTRUCTURA PSÍQUICA

1. Origen del término estructura (*Struktur*)

La palabra estructura, como su origen etimológico indica —derivado del verbo latino *ex-struere*, construir a partir de algo—, suele ser utilizada en el lenguaje ordinario para transmitir la idea de algo que ha sido construido a partir de elementos ya existentes, y que posee un orden interno entre las partes que lo componen. Por otra parte, esta palabra evoca frecuentemente la sensación de una cierta rigidez e inmutabilidad. Como señala O.-F. Bollnow, esta noción no pertenece originalmente al mundo de las ciencias del espíritu, sino que procede del ámbito de las ciencias naturales, en donde es muy utilizada[1]. A modo de ejemplo, basta mencionar el uso que se hace de este término en expresiones como "estructura atómica", "estructura ósea", "estructura molecular", etc.

Al inicio de los años ochenta del siglo XIX, el estudio de las obras de Herbert Spencer y Théodule Ribot puso a Wilhelm Dilthey en contacto con el concepto fisiologista de diferenciación estructural, que estaba en boga en los ambientes evolucionistas en la segunda mitad de ese siglo[2]. Sin embargo,

---

1 Cf. O.-F. BOLLNOW, *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie*, p. 151. Para un estudio detallado de este concepto en el ámbito filosófico-científico, se puede consultar J. C. CRUZ, *Filosofía de la Estructura*, EUNSA, Pamplona 1974[2].

2 Cf. GS XVIII, 239, en donde hace referencia a la obra de Th. Ribot, *La psychologie anglaise contemporaine* (Paris 1870), y al pensamiento de H. Spencer. Este último hace suya la "ley" de von Baer —fisiologista alemán—, que establece que toda evolución biológica va de una inicial homogeneidad estructural a un posterior estado de heterogeneidad (p. ej. el paso de una semilla a un árbol, de un huevo a un ave adulta). Sin embargo, Spencer amplía el alcance de dicha ley, convirtiéndola en una ley cósmica universal: «this law of organic progress is the law of all progress. (...) From the earliest traceable cosmical changes down to the latest results of civilization, we shall find that the transformation of the homogeneous into the heterogeneous is that in which Progress essentially consists» [H. SPENCER, *Progress, its Law and Cause*, en «*Essays, scientific, political and speculative*», Vol. I, London 1868, p. 2]. Cita tomada de F. RODI, *Dilthey's Concept of Structure within the 19th Century Science and Philosophy*, p. 108.

ya se encontraba bastante desarrollada por esos años en su pensamiento la consideración de la vida como un todo compuesto de partes en conexión, que forman una articulación provista de una propia ordenación teleológica interna. Por tanto, aunque hace propio el término *estructura* por influjo de las obras de estos y otros autores, Dilthey da a esa palabra matices nuevos de los que carecía en el contexto de las ciencias de la naturaleza. No obstante, la influencia del evolucionismo cientificista le llevará durante un periodo a interesarse también por los aspectos fisiológicos de la vida psíquica[3].

En un apunte que G. Misch recoge en el estudio preliminar del quinto volumen de sus *Gesammelte Schriften,* Dilthey nos ofrece una definición de qué entiende en general por estructura: «llamo estructura (*Struktur*) a la articulación o entramado de un todo»[4]. Es evidente que no se trata aquí de la definición de estructura aplicada a la vida, sino la aplicación de esta idea como categoría gnoseológica general. Como hace notar O.-F. Bollnow «en este sentido la estructura significa en general *una organización o articulación interna en oposición a la forma exterior*, la unión de las partes en un todo que hace referencia solamente a las partes y a la conexión, y no a un todo terminado y completo (....). Cuando este concepto de estructura se aplica a cada conexión vital, lo circunscribimos a la "estructura de la conexión psíquica" de cada individuo singular. También aquí se trata del concepto de estructura como articulación interna en contraposición a la forma exterior»[5].

En los escritos de su primera época, Dilthey no usa casi nunca la palabra *Struktur*, sino que suele expresar este concepto utilizando los términos de origen germánico *Gliederung* (articulación de partes) y *Gefüge* (estructura,

---

3 En sus obras de psicología de los años ochenta y noventa del siglo XIX, Dilthey utiliza los resultados de la fisiología y de la psicología experimental de la época para completar sus análisis filosóficos de la estructura psíquica (Véase p. ej. el *Ausarbeitung der deskriptiven Psychologie*, GS XVIII 171-4; la *Psychologie* (1878), GS XXI 50-1; y la *Anthropologie und Psychologie als Erfahrungswissenschaft* (1881/82), GS XXI 169-71). Sin embargo, la teoría de la estructura desarrollado por Dilthey también se ha visto influenciada por la tradición filosófica que se remonta a Aristóteles: Cf. H. JOHACH, *Diltheys Philosophie des Subjekts und die Grundlegung der Geistes- und Sozialwissenschaften. Zur Aktualität der »Einleitung in die Geisteswissenschaften«*, p. 105.

4 «Ich nenne Struktur die Artikulation oder Gliederung eines Ganzen» [GS V XCVI].

5 O.-F. BOLLNOW, *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie*, p. 152. Sin embargo, Para Bollnow, que retoma una expresión de Bischoff «el mismo concepto de estructura es siempre un *concepto límite*, (cf. D. BISCHOFF, *Wilhelm Diltheys geschichtliche Lebensphilosophie*, Leipzig und Berlin 1935, p. 29); éste siempre se deja separar de su contenido concreto sólo hasta un determinado grado, que se debe precisar respectivamente de caso en caso. Si se intenta por el contrario tomar en modo absoluto la distinción entre estructura formal y contenido, se disipa el concepto de estructura (...) en el vacío» [*idem*, p. 154].

ensambladura) que se pueden considerar sinónimos[6]. Sin embargo a partir de 1885 la palabra *Struktur* se convierte en un término conceptualmente bien definido dentro de su pensamiento[7]. En efecto, en el ensayo *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica* y en otros escritos de psicología de finales de los años ochenta e inicios de los noventa, esta expresión condensa uno de los conceptos más representativos de la reflexión diltheyana.

Más aún, como hace notar G. Marini, el concepto de *estructura psíquica* (*psychische Struktur*) es la noción más desarrollada tanto en los escritos de los años ochenta y noventa como en los de la última etapa de su vida[8]. En efecto, se ve claramente una fundamental continuidad en el contenido conceptual de este término tal y como Dilthey lo desarrolla en las *Ideas* (1894) y su posterior utilización en sus últimas obras, como la *Fundación de las ciencias del Espíritu* (*Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, 1905-9)[9], o la *Estructuración del mundo histórico* (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 1910). Por esta razón, aunque las descripciones psicológicas de este segundo periodo se encuentren formuladas con términos que se podrían llamar —usando una expresión de R. Aron— *menos darwinianos*, es decir, con una menor carga biológica, no es posible someter el concepto diltheyano de estructura a la división rígida que algunos han hecho del pensamiento de Dilthey en fase "psicologista" y fase "hermenéutica"[10], porque éste aparece en una y otra, conservando una esencial unidad de contenido[11].

---

6 En obras de finales de los setenta e inicios de los ochenta se pueden encontrar, p. ej. *Gliederung des psychischen Lebens* [GS XIX 101], *Gliederung der psychischen tatsachen* [GS XVIII 136, 137], *psychischer Gliederung* [GS XIX 105], *Gliederung des Nervensystems* [GS XIX 101,102; XXI 171], *innerer Gliederung* [GS XXI 248], *in sich gegliederten Ganzen* [GS XIX 109]. Sin embargo, Dilthey usa el término *Gefüge* [cf. p. ej. GS XVIII 30] o más tarde *Gerüst* [cf. p. ej. GS V 131] con menor frecuencia y con un sentido más genérico.

7 Cf. F. RODI, *Dilthey's Concept of Structure within the 19th Century Science and Philosophy*, pp. 109, 112.

8 G. MARINI, *Dilthey e la comprensione del mondo umano*, p. 357.

9 Como afirma en una nota al inicio de esa obra, esta «investigación representa una continuación del punto de vista adoptado en mis trabajos anteriores. Esos trabajos se encaminaban a fundamentar la posibilidad de un conocimiento objetivo de la realidad y, dentro de este conocimiento, de la captación objetiva de la realidad psicológica en particular. A este fin no se retrocedía, en oposición a la teoría idealista de la razón, a un a priori del entendimiento teórico o de la razón práctica, que se fundaría en un yo puro, sino a las *relaciones estructurales* contenidas en la *conexión psíquica* y que podrían ser señaladas» [EI VII 16-7 nota].

10 Cf. F. RODI, *Dilthey's Concept of Structure within the 19th Century Science and Philosophy*, p. 113.

11 En efecto, para Raymond Aron, en los últimos escritos de Dilthey, «el fin que determina la orientación de una conexión ya no es el placer sino la producción» [R. ARON, *La philosophie critique de l'histoire*, p. 65]. Por su parte, Max Horkheimer observa una cierta superación del naturalismo de su psicología en los últimos escritos, al esbozar una postura más "actual" gracias a

2. Descripción de la estructura psíquica

Como ya se ha visto, el ser vivo se encuentra condicionado por el medio en el que vive, y a su vez, reacciona sobre él. En efecto, «en relación con el medio, la vida propia se despliega recibiendo y devolviendo»[12]. Este mecanismo *estímulo-reacción* genera en la unidad de vida una articulación de estados internos, que Dilthey llama estructura de la vida psíquica[13].

Contemplándola con un poco más de detenimiento, la estructura psíquica aparece como el orden con arreglo al cual se encuentran trabadas o entrelazadas entre sí, mediante una relación interna, funciones psíquicas de naturaleza muy diversa —la percepción (*Wahrnehmung*), la representación (*Vorstellung*), el sentimiento (*Gefühl*) y la volición (*Volition*)—, que constituyen el contenido de los estados de conciencia (*Bewußtseinszustände, psychische Zustände, status conscientiæ*) de la conexión anímica de los individuos, que Dilthey llama unidades psicofísicas de vida[14]. Gracias a dicha conexión, los estados de conciencia o procesos psíquicos, que son en sí mudables y transitorios, entran a formar parte de un todo unitario, armónico e coherente[15].

En sus trabajos, Dilthey analiza de modo especial la estructura de la vida anímica desarrollada —es decir, una vez que ésta ha desplegado todas las potencialidades que se pueden dar en la conexión psíquica de un hombre normal[16]— ya que le interesa primero desentrañar la conexión interna de las partes de la vida psíquica, para poder explicar en un segundo momento su génesis y evolución[17]. Desde este punto de partida, Dilthey encuentra que en todas las partes de la conexión de la vida psíquica desarrollada están «trabados en las formas más diversas la percepción (*Wahrnehmung*), el recuerdo (*Erinnerung*), el proceso mental (*Denkprozeß*), el impulso (*Trieb*), el sentimiento

---

la influencia de la fenomenología husserliana [Cf. M. HORKHEIMER, *The Relation Between Psychology and Sociology in the Work of Dilthey*, p. 439]. Sin embargo, se trata más bien de una clarificación de la expresión de la esencia de su pensamiento, que fue hecha posible por el poderoso instrumento analítico creado por E. Husserl.

12 EI VIII 14.

13 Cf. EI VI 249, GS XIX 100-1.

14 Cf. EI VI 40, 258; EI VII 19, 153.

15 «La struttura della vita psichica è organizzazione articolata degli "stati di coscienza" (*Bewußtseinszustände*), che presi isolatamente sono caratterizzati dalla loro mutabilità, sono "processi" (*Vorgänge*). Gli stati di coscienza, in sé mutevoli, entrano in tal modo a far parte di una struttura unitaria, di un insieme coerente» [G. MARINI, *Dilthey e la comprensione del mondo umano*, pp. 303].

16 Cf. EI VI 204.

17 Cf. EI VI 225-6.

(*Gefühl*), el deseo (*Begehren*), el acto de voluntad (*Willenshandlung*)»[18]. Cada vivencia que compone el curso de la vida se revela como una articulación o entrelazamiento de las diversas "actitudes" (*Verhalten*) que componen la vida anímica[19], porque, usando palabras de R. Aron, ésta «es siempre la unidad de una diversidad»[20]. En resumen, para Dilthey «toda vivencia (...) es compuesta»[21], y sus partes se encuentran formando una estructura.

En efecto, la vivencia posee en sí misma carácter estructural, pues «es estructura la relación entre partes componentes dentro de una vivencia»[22]. En esta originaria estructuralidad de la vivencia reside la causa de que todas las partes que constituyen el curso de la vida psíquica se desplieguen siguiendo pautas bien definidas para formar un orden articulado. Como señala G. Marini, el concepto de estructura psíquica (*psychische Struktur*) «subraya el carácter general de racionalidad que distingue la vida psíquica. Ésta no es pura coexistencia y sucesión de estados psíquicos, sino su trama, dotada de estabilidad y provista de valor en cuanto tal»[23]. Con palabras del mismo Dilthey, si se quiere aplicar al ámbito de la vida psíquica el término estructura, este concepto «significa un complejo de relaciones por el cual partes singulares de la conexión psíquica se hallan en recíproca referencia en medio del cambio de los procesos psíquicos, de la accidental coexistencia de elementos psíquicos y sucesión de las vivencias psíquicas»[24].

Antes de pasar a analizar con más detalles la estructura de la conexión psíquica, siguiendo a Jos De Mul se podría condensar en tres puntos las propiedades esenciales del concepto diltheyano de estructura: (1) no es un agregado de elementos independientes, sino un todo en el que se encuentran entrelazados representación, voluntad y sentimiento; (2) la estructura se encuentra en constante interacción con su medio —físico y sociocultural—, y (3) se caracteriza por poseer una teleología interna[25].

a) La estructura psíquica es teleológica

Así, el hecho de que toda vida psíquica se encuentre condicionada por su

---

[18] EI VIII 177.

[19] Cf. EI VII 18.

[20] R. ARON, *La philosophie critique de l'histoire*, pp. 50-1.

[21] EI VIII 177.

[22] EI VI 367.

[23] G. MARINI, *Dilthey e la comprensione del mondo umano*, p. 357.

[24] EI VII 19.

[25] Cf. J. DE MUL, *Der Fortgang über Kant. Dilthey and the Transformation of Transcendental Philosophy*, p. 86.

medio y reaccione a los estímulos que de él recibe siguiendo pautas determinadas, condiciona a su vez la manera concreta como se articulan entre sí en cada momento de la conexión psíquica la percepción y el pensamiento, los impulsos y sentimientos, y los actos de la voluntad[26]. En virtud de esta articulación, «el hombre percibe impresiones, las pondera considerándolas respecto a su propio ser (*Dasein*), y reacciona ante el mundo exterior para adaptarlo a su vida. Esta es la estructura fundamental de todo ser viviente»[27].

Como ya se ha esbozado en el capítulo anterior, esta conexión tiene como propiedad capital la *adecuación a un fin* o *finalismo* (*Zweckmäßigkeit*), una propiedad ínsita en la naturaleza misma de la estructura adaptativa de la vida, porque la «conexión psíquica estructural es, al mismo tiempo, teleológica. Una conexión que es un *nexo final*, una conexión teleológica (*Zweckzusammenhang*)»[28]. Por esta razón, la reacción del ser vivo a los estímulos no es jamás arbitraria, siempre está ordenada a un fin. Pero, ¿En qué consiste materialmente dicha conexión teleológica? ¿cuál es la finalidad de la conexión estructural de la vida psíquica?

La respuesta que Dilthey da a esta pregunta es que la teleología o finalismo se ordena a la búsqueda del bienestar del individuo, y en orden a la consecución de este fin se vertebran las partes de la conexión psíquica estructural. En efecto, «las partes de la estructura se hallan enlazadas de tal modo que su unión es apropiada para provocar satisfacción y dicha y para evitar dolores»[29]. Debido a su adecuación a un fin, dicha conexión «lleva la tendencia a colmar, a satisfacer el impulso y a proporcionar la dicha»[30], porque todas las acciones del hombre —como advierte E. Ímaz— «van encaminadas a obtener un punto de satisfacción, un estado de equilibrio, de suerte que vemos actuar en nosotros una teleología inmanente, subjetiva, que tiene por objeto esa progresiva y equilibrada satisfacción de los impulsos, ya sea modificando el mundo exterior o procurando este equilibrio dinámico por las modificaciones de nuestro interior»[31].

La finalidad de este proceso de adaptación o acomodamiento al medio

---

26 Cf. EI VIII 177, 253; GS IX 181-2.

27 «Der Mensch empfängt Eindrücke, mißt diese in Rücksicht auf sein Dasein und reagiert auf die Außenwelt, um sie seinem Leben anzupassen. Dies ist die Grundstruktur aller Lebewesen» [GS XXI 273-4].

28 EI VI 255. Cf. EI VI 258, EI VIII 253. Nos parecía poco clara la traducción "conexión de fin" que Ímaz hace para el término *Zweckzusammenhang*, por lo que ha sido cambiada por "conexión teleológica".

29 EI VI 255. La traducción de Ímaz ha sido retocada ligeramente.

30 *Ibidem*. Cf. EI VI 258.

31 E. ÍMAZ, *El pensamiento de Dilthey*, p. 176.

ambiente —guiado por el impulso y el sentimento— es el conseguimiento de la plenitud de la propia vida, que va más allá de la mera sobrevivencia del individuo, o "autopreservación"[32]. Pero, al mismo tiempo, los sentimientos de placer y dolor guían al individuo hacia lo que es útil para la preservación de la especie. Por lo tanto, nos encontramos ante dos perspectivas diversas, que Dilthey ha llamado respectivamente *subjetiva* y *objetiva*, que sin embargo se refieren a una finalidad inmanente, pues las dos tienen su origen en la articulación de la estructura psíquica:

> «Cuando una conexión de las partes constitutivas de la vida psíquica produce tales efectos sobre la satisfacción de los impulsos y la plenitud de la vida, decimos que es *adecuada a fin*. Esta adecuación que impera en la vida psíquica constituye, por lo tanto, una propiedad inherente a la conexión de sus partes. (...) Radica en nuestra estructura psíquica. (...) Designamos esta *adecuación* o *teleología* de la estructura psíquica como *subjetiva* e *inmanente*. Es subjetiva porque *es vivida*, dada en la experiencia interna. Es inmanente porque no está fundada sobre ninguna idea de fin fuera de ella. (...) Designa, en primer lugar, una conexión de las partes constitutivas de la vida psíquica apropiada para producir riqueza de vida, satisfacción de impulsos y dicha en las cambiantes condiciones exteriores en que viven todos los organismos. (...) Distinguimos de esta finalidad subjetiva inmanente otra *objetiva* y que sin embargo, es también *inmanente*. Su concepto surge (...) en relación con la conservación del individuo o de la especie»[33].

Nuestro filósofo insiste repetidamente en que la «adecuación a un fin» de la estructura psíquica es inmanente, pues ésta no hace referencia a nada que no sea ella misma[34]. Como hace notar E. Ímaz, aunque Dilthey hable de finalidad objetiva, no intenta establecer una hipotética teleología que trascienda la vida, dirigiendo desde afuera su proceso de conservación y desarrollo, dado que para él lo único que podemos saber es «que a nuestra vida psíquica le es inherente una teleología en su desarrollo»[35]. En efecto, «no podemos establecer una conexión fuera de aquello que nos es dado. Más allá de esto, tal como se nos da en la experiencia interna, no puede ir la ciencia de la vida psíquica»[36].

El hecho de que el fundamento más profundo de la estructura psíquica se encuentre allende la racionalidad, en el reino de los sentimientos e impulsos

32 Cf. G. VAN KERCKHOVEN— H.-U. LESSING, *Vorbericht der Herausgeber*, GS XXI XLII.

33 EI VI 262-3. La cursiva es nuestra.

34 Cf. EI VI 258, EI VII 11.

35 Cf. E. ÍMAZ, *El pensamiento de Dilthey*, p. 176.

36 EI VI 242.

vitales, hace que la adaptación del organismo al medio que lo rodea (*Milieu, Umwelt*) no pueda ser reducida a un mecanismo utilitarista dirigido por una razón que sopesa los pros y contras de las posibles opciones que las circunstancias le presentan. Por el contrario, Dilthey otorga esta acción directiva a los instintos irracionales, que enseñan a los seres vivos tanto el modo de distinguir un alimento saludable de algo que puede ser dañino, así como la manera de defenderse y de esconderse. Del mismo modo, son también instintivas las fuerzas que dirigen la reproducción y la selección natural. Dilthey llamó "truco o artimaña de la naturaleza" (*der Kniff der Natur*) a esta unión de lo que es útil para la propia vida con un sentimiento de placer, y de lo que es dañoso con un sentimiento de desagrado, que posibilita la sobrevivencia del organismo y, por tanto, permite en general la existencia de cualquier tipo de vida[37]. Por esta razón, afirma en *La imaginación del Poeta* que

> «No somos en modo alguno un aparato que trata de buscar con regularidad el placer y eliminar el dolor, que sopesa valores hedonísticos y conduce así sus impulsos volitivos hacia la suma de placer más elevado. Para un ser semejante la vida sería racional, un mero cálculo. Pero las cosas no son así. La irracionalidad del carácter humano la podemos ver en todo hombre heroico, en toda verdadera tragedia, en criminales sin cuento. La experiencia diaria nos enseña lo mismo; no tratamos de evitar el dolor sino que nos sumimos en él, cavilosos y misántropos; ponemos la dicha, la salud y la vida en aplacar sentimientos de antipatía, sin considerar el resultado placentero, movidos por impulsos oscuros»[38].

Esta postura encierra un tajante rechazo de toda teoría utilitarista que pretenda explicar la acción humana apoyándose únicamente en el cálculo intelectual del placer y dolor, o en una adaptación racional al medio ambiente. No es así para nuestro filósofo, pues en el proceso vital hay siempre un fondo oscuro de intuiciones y motivos que impulsan al obrar, inaccesible a la razón y que hace racionalmente imposible explicar tantas decisiones y acciones que contradicen el dominio de una conciencia meramente calculadora.

b) La conexión estructural es vivida

Como se puede intuir de las ideas expresadas en los párrafos precedentes, dentro de este esquema no puede existir un principio teleológico externo —es decir, trascendente o metafísico— que determine el fin al que la vida se dirige, ya que la teleología de la vida consiste únicamente, como define concisamente

---

[37] Cf. GS X 49; M. KROSS, *»Kritik der ethischen Vernunft«. Zu Wilhelm Diltheys Vorlesung »System der Ethik« aus dem Jahre 1890* en «Dilthey-Jahrbuch» 9 (1994/5), pp. 256-7.

[38] EI VI 86. Cf. también p. ej. GS X 49-50, 64-5; CRH 191-2.

M. Failla, en «un movimiento de creciente satisfacción, en el interior de la dimensión psico-corpórea del yo y que tiene como objetivo la realización de los valores vitales»[39]. Por tanto, para Dilthey carece absolutamente de sentido postular un principio estructurador exterior a la vida misma. De este manera, cierra el paso a cualquier tipo de consideración trascendente con respecto al finalismo de la estructura. Esto es así porque la experiencia que nosotros hacemos de la estructura de la vida psíquica es primariamente una experiencia interna, es decir, la experimentamos en modo pleno y originario sólo en nuestra propia vida, pues «conocemos dicha estructura desde dentro únicamente en nosotros mismos»[40].

Además, la articulación de los procesos que integran la conexión psíquica no son llevados a unidad por medio de conclusiones que son un fruto de la actividad de la razón; antes bien, se trata de una *vivencia*. Más aún, para Dilthey la experiencia de la propia conexión de la vida psíquica es la experiencia interna primordial: la más viva de que somos capaces, es *algo vivido* que supera los límites del pensamiento conceptual[41]. Así, toda experiencia interna depende de ella o la presupone. La idea diltheyana de estructura psíquica no es, por tanto, sinónimo de racionalidad[42]; y el hecho de ser conocida únicamente en la *vivencia* se revela como una característica esencial. Más exactamente, desde el punto de vista diltheyano no es posible distinguir materialmente la vida de la experiencia de la vida[43]. Del mismo modo, la teleología es la propiedad vivida fundamental de dicha conexión[44].

De este modo, al sostener que el fundamento del conocimiento de la propia estructura psíquica se encuentra más allá de la pura racionalidad, nuestro filósofo es plenamente consciente de que se hace imposible el encontrar una explicación únicamente racional que desvele la naturaleza íntima de la

---

39 M. FAILLA, *Dilthey e la psicologia del suo tempo*, p. 72.

40 CRH 182.

41 Cf. EI VI 258.

42 «Estructura no es sinónimo de racionalidad; al contrario, viene a sustituir el intelectualismo dieciochesco por la trabazón misma de la vida» [E. ÍMAZ, *El pensamiento de Dilthey*, p. 221].

43 «È decisivo, per lo studio di questa connessione, il fatto che i singoli passaggi e processi, i rapporti tra gli stati psichici, siano vissuti nell'esperienza interna. Alla connessione strutturale è essenziale il suo esser vissuta, l'esser tutt'uno con la vita. Nessuna consistenza assoluta è in essa, perché essa partecipa della mobilità e processualità della vita. E partecipa anche della razionalità e coerenza della vita, che è nel suo tendere alla soddisfazione ed alla piena realizzazione, onde la connessione strutturale ha un carattere teleologico, si caratteriza come "connessione finale" (*Zweckzusammenhang*) (GS V, pp. 206-11)» [G. MARINI, *Dilthey e la comprensione del mondo umano*, pp. 304]. Al tratar acerca de la voluntad, se explicará con un poco más de detalle el *nexo final* (*Zweckzusammenhang*) [III 4. e), p. y ss.].

44 Cf. EI VI 258.

conexión psíquica estructural, así como el hacer transparente para el intelecto la concatenación interna de las diversas actitudes o procesos que forman el entramado de la vida anímica, por medio de un proceso de reducción a un único principio. La vida anímica puede ser vivida —o sea, experimentada— pero no satisfactoriamente abarcada por la razón mediante conceptos[45]. En efecto, Dilthey encuentra que el uso de términos conceptuales para intentar significarla no podrá jamás expresarla en modo exhaustivo:

> «La expresión de "adecuación a un fin" (*Zweckmäßigkeit*) no esclarece la naturaleza de esa conexión, sino que expresa únicamente algo que se contiene en la vivencia de la conexión psíquica, y tampoco lo expresa de un modo completo, sino en forma de una abreviatura conceptual»[46].

c) La conexión de la vida psíquica es una unidad

A pesar de la heterogeneidad de las partes que conforman la vida anímica, Dilthey descubre que el finalismo en ella presente crea una íntima e interna unidad de todos los procesos que forman la estructura psíquica.

> «El proceso vital psíquico es, desde sus comienzos y en general, una unidad, desde sus formas más elementales hasta las más superiores. La vida psíquica no crece por composición de partes; no se constituye con elementos; no es un compuesto, un resultado de átomos sensitivos o afectivos que cooperan en conjunto; radical y universalmente es una unidad abarcadora»[47].

En efecto, la unidad de la vida psíquica no es posterior a las partes que la constituyen. Más bien, se puede decir que el todo y las partes que lo forman se dan al mismo tiempo, no existiendo a este respecto una precedencia real. J. Ortega y Gasset se da cuenta de la importancia central que reviste esta intuición diltheyana y que no duda en parangonarla al famoso "huevo de Colón". Este filósofo español llama a dicha característica *la condición cíclica de la conciencia*, es decir, el hecho de no «haber nada en nuestra mente que sea comienzo en seco o término abrupto, que sea discontinuo, sino que todo en ella viene de algo y va a algo —en suma, la estricta continuidad de la conciencia humana. Si Colón no se hubiera anticipado en lo del huevo, el huevo de Colón sería esto»[48].

Así, este hecho es la causa de que los procesos que constituyen el curso

[45] Cf. EI VIII 21.
[46] EI VI 260.
[47] EI VI 258-9.
[48] J. ORTEGA Y GASSET, *Dilthey y la idea de la vida*, p. 193.

de la vida no puedan ser analizados en modo neto por obra del intelecto, a fin de estudiar separadamente sus componentes y determinar la jerarquía definitiva de sus relaciones: éstos se encuentran inseparablemente unidos. A este respecto, Dilthey declara en la *Fundación de las ciencias del Espíritu. La conexión estructural del saber* (1905-9):

> «El contenido real de la estructura, la unidad estructural de la vivencia fundada en una determinada actitud, las relaciones estructurales de las vivencias entre sí, finalmente las relaciones estructurales entre los modos o tipos de actitud, todo esto constituye el elemento fundamentador en la formación de la visión de la conexión psíquica. Pues al preguntarnos qué es lo que queremos decir cuando hablamos de ella, se trata, a diferencia de una suma sencilla o de un complejo de partes que componen un todo, de una unidad de la vida anímica constituida por relaciones abarcadoras que unen a todos los miembros»[49].

En pocas palabras, la vida psíquica es una unidad compuesta de diferentes funciones, aspectos o actitudes, y no un conjunto de partes o unidades dotadas de autonomía, pues dichas actitudes se encuentran formando un entramado inestricable de relaciones recíprocas, que interactúan entre sí creando una especie de continua *retroalimentación*[50].

d) Teleología y desarrollo de la estructura

El despliegue de todas las potencialidades de la estructura psíquica del hombre deriva de la teleología ínsita en el mecanismo adaptativo, pues «si no existiera en la estructura psíquica ni en las fuerzas que la impulsan una adecuación a un fin y una conexión de valor que la empujan hacia adelante con una tendencia determinada, el curso de la vida no representaría un desarrollo (*Entwicklung*)»[51]. La capacidad que posee la estructura psíquica de desarrollarse apunta a la intrínseca dinamicidad de la vida, es decir, a la temporalidad e historicidad. Por otra parte, la inmanencia de la teleología en la vida misma hace del desarrollo un proceso *autónomo*. Por esta causa, se puede considerar que el desarrollo es libre desde el punto de vista de su autonomía.

Esta íntima conexión entre teleología y desarrollo se encuentra expresada en modo muy claro en *La esencia de la filosofía* (1907):

> «(...) de la estructura de la vida anímica procede su desarrollo. Cada

---

[49] EI VII 35. Cf. GS XX 322.

[50] Cf. R.A. MAKKREEL, *Dilthey, Philosopher of the Human Studies*, pp. 92-3. P. KRAUSSER, *Diltheys philosophische Anthropologie*, pp. 211-221.

[51] EI VI 226.

> momento, cada época de nuestra vida posee en sí un valor independiente, en la medida en que sus condiciones particulares hacen posible un género determinado de satisfacción y colmo de nuestra existencia; pero, al mismo tiempo, todas las etapas de la vida se hallan trabadas en una historia evolutiva en la cual tratamos de alcanzar, a lo largo del tiempo, un despliegue cada vez más rico de los valores vitales, una conformación cada vez más firme y más alta de la vida anímica»[52].

Por esta razón, como afirma H. Nohl al resumir las características de la conexión estructural de la vida psíquica, «no se pueden comprender los procesos anímicos como si fueran un mecanismo, sino como un enlace significativo de capacidades o potencialidades dirigidas a la realización de un fin en conexión con la totalidad del alma, es decir, como un desarrollo creador»[53].

Ahora bien, aunque se puede intuir la unidad de estos dos aspectos de la conexión psíquica, estructura (*Struktur*) y desarrollo (*Entwicklung*), para tratar de comprender mejor la relación entre ellos se podría utilizar una imagen tomada del mundo de las representaciones matemático-geométricas. Si el curso de la vida psíquica se representase en un espacio de coordenadas cartesianas de tres dimensiones (x, y, t) la estructura se podría parangonar a la visión del curso de la vida psíquica que se puede tener al hacer un corte siguiendo el plano formado por los ejes *xy*, es decir lo que podríamos contemplar si se parase o congelase el continuo fluir de la vida. En cambio, la idea de desarrollo sería el equivalente a hacer en ella un corte en los planos *xt* o *yt*, es decir, a lo largo de la línea del tiempo, que nos permitiese ver la evolución temporal de la conexión psíquica[54]. Se trata, por consiguiente, de dos puntos de vista de una misma realidad: la conexión psíquica. En el primero, al contemplar la conexión psíquica en modo *sincrónico* resaltan sobre todo las relaciones constantes entre las partes de la conexión anímica (*estructura*), en cambio en el segundo, el análisis *diacrónico* evidencia su radical mutabilidad temporal (*desarrollo*)[55].

En efecto, el crecimiento y la maduración de cada ser humano son impulsados por la naturaleza adaptativa de la conexión estructural de la vida, que crea conexiones y relaciones cada vez más complejas con el objeto de alcanzar su fin. Por esta causa, aunque la estructura psíquica encuentre su origen en las

---

52 EI VIII 178-9.

53 H. NOHL, *Zur Neuausgabe der Werke Wilhelm Diltheys*, p. 284.

54 Cf. G. MARINI, *Dilthey e la comprensione del mondo umano*, pp. 301.

55 Cf. O.-F. BOLLNOW, *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie*, p. 156; F. FELLMANN, *Hermeneutik und Psychologie: Diltheys Verstehenslehre jenseits von Logismus und Psychologismus*, en «Dilthey Jahrbuch» 9 (1994-5), p. 15.

profundidades de la vida irracional o pre-reflexiva[56], no se detiene sin embargo en un nivel meramente reactivo sino que, como nuestro autor sostiene en las *Ideas*, la estructura crece en complejidad, donde la razón y la voluntad adquieren el peso que les corresponde:

> «Poco a poco se va formando una conexión firme de *representaciones*, de *determinaciones* de valor y de *movimientos volitivos* reproducibles. Ya la unidad de vida no se halla entregada al juego de las excitaciones. Sofrena y anima las reacciones, y escoge cuándo puede provocar una adaptación de la realidad a su necesidad. Y lo supremo: cuando no puede conformar esta realidad, adapta a ella sus propios procesos vitales y domina las desatadas pasiones y el juego de las representaciones mediante la intensa actividad de la voluntad. *Esto es la vida*»[57].

Por otra parte, para Dilthey «la vida anímica muestra desde los niveles más bajos de la existencia animal la misma estructura, la cual actúa su desarrollo teleológicamente y en modo creciente. Contiene en sí las raíces de todo efecto teleológico en la vida del hombre, en la sociedad y en la historia»[58]. De este modo, Dilthey fundamenta en la teleología inmanente de la vida la causa de la evolución en general[59]. Sin embargo, no podemos olvidar la originaria perspectiva antropológica de la reflexión ditheyana de la vida. Por tanto, aunque se trate del aspecto que define a todos los seres vivos, a ojos de Dilthey sólo podemos experimentarlo y comprenderlo en modo pleno en la vida humana[60]. Es decir, nuestro filósofo intenta comprender la evolución de la vida sobre la tierra desde la óptica de nuestra propia experiencia interna, comparándola al gradual desarrollo de la psique humana, tanto en el caso de cada individuo en particular como en la evolución de la especie humana, como muestran algunos de los pasajes que se recogen en estos apartados[61].

La finalidad de los análisis diltheyanos será evidenciar las partes que componen la conexión de la vida psíquica y sus relaciones recíprocas, así

---

56 Cf. J. OWENSBY, *Dilthey and the Narrative of History*, p. 130.

57 EI VI 259. La cursiva es nuestra.

58 «Das Seelenleben zeigt von den niedersten Stufen tierischen Daseins aufwärts dieselbe Struktur, welche teleologisch und die Entwicklung steigernd wirkt. Sie enthält die Wurzel aller zweckmäßigen Effekte in Menschenleben, Gesellschaft und Geschichte» [GS IX 185]. Ver también p. ej. EI I 363, VI 173; CRH 145, GS XIX 200, 330.

59 Como Dilthey niega la posibilidad de una vida espiritual independiente de la corporalidad, es decir, una vida espiritual que trascienda la experiencia natural del hombre, para él carece de sentido afirmar que existe una diferencia ontológica entre la vida anímica humana y el psiquismo animal.

60 Cf. p. ej. EI I 44-5, CRH 182.

61 Cf. p. ej. EI VI 61-2, 262-3.

como las estructuras que en su evolución temporal e histórica se desarrollan. Se trata, en resumidas cuentas, de arrojar un poco de luz sobre aquellos aspectos que a los ojos de Dilthey caracterizan al hombre y a todo lo humano. Sin embargo, no debemos perder la clara conciencia de que, para Dilthey, seccionar el flujo de la vida en una u otra dirección —es decir, congelar un momento determinado del mismo o, por el contrario, seguir de cerca los efectos de la temporalidad sobre la estructura— ofrece solamente una imagen parcial, "muerta", de la misma.

e) La conexión adquirida de la vida psíquica

Poco a poco, la conexión estructural genera, al desarrollarse, una jerarquía de valores que dirige los eventos psíquicos, conectándolos entre sí en modo armónico. En efecto, la afectividad da a la estructura de la vida psíquica un carácter esencialmente *valorativo*, por lo que el individuo no se ve obligado a reaccionar siempre ante cualquier estímulo, dominado por la mutabilidad del medio que lo rodea, sino que su relación con el ambiente está gobernada por la coherencia interna de sus actitudes[62]. La estructura va construyendo su *historia*, desarrollando un denso entramado de relaciones entre las diversas partes o procesos de la vida anímica, para formar una compleja articulación que en el principio se encontraba sólo en potencia. La unidad de vida gradualmente entra en posesión de su estructura a través del proceso temporal de su evolución, al formarse en la psique una conexión compuesta por las regulares representaciones del medio que la rodea y por las relaciones internas de éstas con los propios valores e intenciones[63]. La estructura tiende a adquirir una forma tal que le permite alcanzar su propio fin inmanente.

Ahora bien, Dilthey llama a dicha articulación, una vez que ésta ha alcanzado la maduración de sus capacidades típicas, *conexión adquirida de la vida psíquica* (*der erworbene Zusammenhang des Seelenlebens*). Esta estructura comprende, «a la vez, las reglas de nuestras acciones, el sistema de nuestros valores y la totalidad de nuestros conocimientos»[64]. Dilthey le da el calificativo de *adquirida* porque, al inicio, la estructura psíquica se encuentra en un estado que de algún modo se podría denominar "embrionario", a partir del cual crece y *adquiere* madurez, entretejiendo una densa red de relaciones por medio de la constante interacción con el medio que la rodea, ya sea la sociedad o la naturaleza. Dicho con otros términos, *adquirido* quiere decir

---

[62] Cf. R.A. MAKKREEL, *Dilthey, Philosopher of the Human Studies*, p. 100.

[63] Cf. J. OWENSBY, *Dilthey and the Narrative of History*, p. 94.

[64] R. ARON, *La philosophie critique de l'histoire*, p. 53. Para este autor, el concepto de conexión adquirida de la vida síquica «es la noción más compleja y la más rica, pero también la más inexacta o vaga» [*ibid.*].

habitual, en el sentido original del término (*habitus*: poseído, posesión)[65].

> «En esta estructura se funda el ascenso de la vida en el reino animal. Nos damos cuenta de la forma más simple, desnuda, de la vida cuando la excitación, donde el sentimiento y la sensación están sin separar, provocan en el animal un movimiento. En el niño vemos el tránsito de los estímulos a través de sensaciones y, separados de ellas pero apoyados en ellas, a través de sentimientos, a los deseos, de aquí a los movimientos, sin que se intercalen las representaciones acumuladas en la memoria. Pero las sensaciones dejan huellas; en el sentimiento y en el apetito se forman hábitos: poco a poco surge en la vida psíquica en despliegue, entre sensación y el movimiento, su conexión adquirida»[66].

En la conexión adquirida de la vida psíquica, se presenta en modo típico la trama formada por el entrelazamiento habitual de sentimiento, intelecto y voluntad que constituye cada punto de la estructura de la psique humana[67]; pero, conforme la estructura anímica se desarrolla, las diversas funciones se diferencian entre sí, adquiriendo una cierta fisonomía propia. De este modo, gracias al predominio de estados psíquicos que suponen una complejidad superior a la mera reactividad a los estímulos del medio ambiente, la unidad psicofísica de la vida adquiere poco a poco un mayor control sobre sí misma[68], que conduce a una relación estabilizada entre el hombre y su mundo. Al final, «el tipo "hombre ya completamente desarrollado" contiene estas tres capaci-

---

65 Quizás, la *rigidez* que algunos podrían achacar a la estructura psíquica diltheyana reside en estos hábitos y estructuras valorativas aquiridas, que sin embargo son tan necesarios para el desarrollo y sobrevivencia de la vida. Cf. M. HORKHEIMER, *The Relation Between Psychology and Sociology in the Work of Dilthey*, p. 438.

66 EI VI 62.

67 Por esta razón, R. A. Makkreel ve en la noción de conexión psíquica adquirida la respuesta diltheyana a la teoría de las facultades separadas: «By so interrelating representation, feeling, and volition, the concept of the acquired psychic nexus serves to counteract the notion of separate faculties. As irreducible as representation, feeling, and volition may be, no psychic act can be simply of one kind. Every act involves at least some activity of representation, feeling and willing. It is the peculiar proportion of these three aspects that characterizes the nature of the act. Only if representation is dominant, is the act to be treated as representational» [R.A. MAKKREEL, *Dilthey, Philosopher of the Human Studies*, p. 100].

68 Cf. p. ej. EI VII 100-1, VIII 14-5; GS XIX 287. J. De Mul interpreta el desarrollo de la conexión psíquica adquirida como un progresivo "cerrarse" de la conexión anímica a los estímulos del ambiente: «The developement as a whole is characterized by the *differentiation* of subsystems and ongoing *integration* of these subsystems into a whole. In the beginning of its development, the psychic nexus is rather open, but the acquired psychic nexus gradually becomes less open to further changes: it shields us from having to react to every act of our environment» [J. DE MUL, *Der Fortgang über Kant. Dilthey and the Transformation of Transcendental Philosophy*, p. 87].

dades (*Leistungen*) en correcto entrelazamiento y por tanto en la proporción adecuada de las fuerzas de los tres tipos de capacidad»[69]. Porque, al funcionar la conexión adquirida de la vida anímica como marco de referencia para la vida y como instancia reguladora de la sucesión de los estados psíquicos, ésta otorga al individuo dominio sobre los procesos psíquicos singulares:

> «Aunque no puedan representarse sus elementos de una manera clara y distinta ni se puedan destacar sus enlaces en modo diferenciable, la imagen de la realidad adquirida mediante esa conexión regula nuestra comprensión de la impresión que en el momento ocupe a la conciencia; el patrón de las determinaciones de valor que con ella se adquiere determina el sentimiento del momento; el sistema de fines de nuestra voluntad, de sus relaciones y de los medios correspondientes, adquirido con ella, domina las pasiones del momento»[70].

Dicho con otras palabras, la conexión adquirida permite interpretar las propias circunstancias dentro de un proyecto global de vida, valorar los deseos por medio de una propia jerarquía de valores y actuar tomando decisiones en armonía con objetivos que han sido previamente fijados[71]. Para Dilthey, la

---

[69] «Der Typus des vollkommenen Menschen besteht in dem richtigen Ineinandergreifen dieser drei Leistungen und der sonach erforderlichen richtigen Abmessung der Stärke der drei Klassen von Leistungen» [GS IX 186].

[70] EI VI 62. Cf. 265; BDY 58.

[71] Por esta causa, Dilthey considera la locura una lesión de la conexión psíquica adquirida, la cual se revela incapaz de llevar a cabo su función reguladora. La demencia no es una simple falta de lógica en los razonamientos, pues «¿quién no conoce la agudeza cavilosa del demente que demuestra, sobre estas frases, en formas lógicamente irreprochables, sus ideas demenciales. Estamos acostumbrados a considerar el pensamiento en el sentido de la dirección lógica como la realización máxima de la inteligencia. La filosofía metafísica ha contribuido no poco en este sentido con su culto de la razón en el aspecto del pensamiento abstracto. Y nos asombra el encontrar tanta capacidad de razonamiento en una vida psíquica perturbada. La conclusión es un proceso por el cual lo que no puedo comparar o relacionar de modo directo lo hago valiéndome de un eslabón intermedio. Si incluimos como aportación de ese proceso el hallazgo del eslabón intermedio, una conclusión materialmente justa puede reclamar la actividad máxima de la vida psíquica, la efectividad de toda la conexión adquirida. Pero en el loco notamos precisamente que forma conclusiones pobres en materia, que, por lo tanto, ni el enlace entre sujeto y predicado en la conclusión, ni tampoco el proceso del hallazgo del eslabón intermedio se halla sometido al control de la conexión psíquica adquirida. Por eso sus conclusiones son a menudo materialmente falsas y no pocas veces ridículas. Lo son porque falta la utilización de hechos que habían sido abarcados por su experiencia. Cuando se le hace notar esta falla se ve obligado, para subsanarla, a echar mano de objeciones que padecen de igual defecto. Por esta razón apenas si podemos esperar en la mayoría de los casos convencer a los locos. Pero sus conclusiones son irreprochables en lo que respecta a las relaciones externas de los miembros escogidos; piensa formalmente de una manera correcta» [EI VI 63-4].

conexión estructural de la vida psíquica desarrollada condiciona la aparición y el carácter de cada vivencia singular, dándole un sentido preciso[72]. Como consecuencia, si una vivencia no estuviese en relación interna con el todo articulado de la vida psíquica, nos sería incomprensible. En efecto,

> «Las proposiciones tienen en ella su certeza; los conceptos cobran gracias a ella su perfil agudo; nuestra situación en el espacio y en el tiempo se orienta por ella. También los sentimientos reciben de ella su medida para la conexión de nuestra vida. Nuestra voluntad, ocupada casi siempre con los medios, tiene certeza constante, gracias a esa conexión, de la urdimbre de los fines que da razón de los medios. Así actúa esta conexión en nosotros por muy oscuramente que la poseamos. Regula y domina deseos ardientes del momento, que parecen apoderarse de la conciencia, y conceptos o hechos nuevos que todavía se le enfrentan como ajenos y hasta hostiles»[73].

3. Las tres actitudes básicas de la estructura psíquica

Aunque la representación (*Vorstellung*) o captación objetiva (*gegenständliches Auffassen*), el sentimiento e impulso (*Gefühl und Trieb*) y la voluntad (*Wille*) ya han hecho su aparición en las páginas precedentes, corresponde ahora incoar el análisis detenido de estos tres componentes básicos de la estructura psíquica, con el objeto de evidenciar las funciones que cada uno desarrolla en la estructura psíquica y la conexión interna que que los une, porque

> «dentro de la conexión psíquica se pueden distinguir tres tipos de relaciones internas estructurales que se hallan en recíproca referencia. Cada uno de estos tipos constituye un sistema en el cual las vivencias están entrelazadas en un todo por el modo de la relación estructural. Cada uno ejerce una función en la conexión psíquica»[74].

Para comenzar nuestros análisis es necesario hacer notar un detalle que no pasa desapercibido al lector atento de las obras de Wilhelm Dilthey. Se trata del hecho de que, cuando éste quiere hablar en modo técnico de las partes que componen la estructura anímica, utiliza diversas expresiones, pero nunca emplea el término clásico "potencias del alma". No es un capricho lo que le lleva a rechazar dicho término por sus resonancias metafísicas[75], y a

---

[72] Cf. EI VI 226.

[73] EI VI 40.

[74] EI VII 29.

[75] «Werden dann an den Tätigkeiten, an den Vorgängen, die mit diesem Selbst verbunden sind, Eigenschaften und Regeln festgestellt, so ist auch das nur Ausdruck des Erfahrenen. Freilich

indicar explícitamente que su teoría de la estructura no tiene nada que ver con la tradicional doctrina de las potencias del alma[76], sino el afán de defender la intrínseca unidad de la experiencia psíquica.

A su modo de ver, la forma de explicar el espíritu humano que propone la tradición de pensamiento que inicia en Platón y culmina en Kant, ha cristalizado en una comprensión excesivamente analítica e intelectualista, que no se limita a describir las peculiaridades de las diversas modalidades de la experiencia consciente, sino que propone una "explicación" racional que al final resulta reductiva[77]. Para Dilthey, en efecto, la doctrina clásica de las potencias del alma lleva a cabo un análisis de la psique que distingue y separa demasiado sus miembros, con el consecuente peligro de reducir el espíritu humano a una mera unión extrínseca de partes independientes. Por esta razón, esa doctrina se demuestra a la postre incapaz de justificar la complejidad de los estados psíquicos que pretendía explicar, ya que al ser llevada a cabo una labor exhaustiva de análisis intelectual de las vivencias, se destruye la original comprensión de la unidad que el hecho vivo posee en sí mismo[78].

En cambio, a él le interesa remarcar la primordial unidad y conexión de

---

zeigt sich hier zugleich besonders deutlich die Gefahr, den Erfahrungen Interpretationen unterzulegen. Wie leicht wird aus dem Erfahrungsbestand „Ich" oder „mein" ein metaphysisches Wesen! Wie leicht werden aus Tätigkeiten Vermögen dieses Ich! Wie leicht andererseits wird die Empfindung, die Vorstellung in ein selbständiges Wesen umgewandelt, das mit anderen als ein Atom unter Atomen in gesetzlichen Verhältnissen stehe» [GS XIX 200].

[76] En el *System der Philosophie in Grundzügen* de los años 1899-1903 y en su estudio *La "conexión estructural" psíquica* (1905-9) afirma esta idea con claridad:

«Struktur: Das ist die Art, wie die seelische Einheit gleichsam artikuliert ist in Funktionen und Beziehungen der Funktionen untereinander, gemäß dem Grundverhältnis, nach welchem sich diese Lebenseinheit in einer Umgebung findet, sie auffaßt, Wertbestimmung und Rückwirkung auf sie.

»Zunächst: Nichts törichter, als wollte man diese Struktur identifizieren mit den Grundverhältnissen des Vorstellens, Fühlens, Wollens. Eine solche Vermögenslehre hat schlechterdings nichts zu tun mit dieser Strukturlehre; Mißverständnis, es handle sich um die Relation von Vorstellen, Fühlen und Wollen. Eine jede der Seiten des Seelenlebens setzt sich aus diesen verschiedenen Funktionen des Vorstellens, Fühlens, Wollens zusammen» [GS XX 322].

«La teoría de la estructura tiene que ver con estas relaciones internas y sólo con ellas, y nada con los intentos de una división de la vida anímica según funciones o fuerzas o facultades. Ni afirma ni niega que se dé algo semejante» [EI VII 20].

[77] Cf. EI III 336; GS XIX 99-101.

[78] «Lo más que el entendimiento puede hacer es descomponer este núcleo vivo para recomponerlo de nuevo más adelante, ya que sólo tiene a su disposición las operaciones de identificación y distinción, de unión y separación, así como la de establecer relaciones. Estas operaciones, sin embargo, destruyen el hecho vivo en sí mismo. Una vez que se ha llevado a cabo la separación, su objeto queda en lo sucesivo disgregado, y resulta incomprensible cómo esa disgregación atomística haya de transformarse de nuevo, al volverla a reunir, en la unidad de lo diverso. Por

la vida psíquica, porque «representación, sentimiento y voluntad son sólo aspectos diferentes del mismo proceso, que precisamente constituye la vida psíquica»[79], pues la experiencia enseña que no existe un estado de conciencia que contenga sólo representación, o sólo sentimiento o volición, sino que en todo proceso psíquico están presentes los tres como sus diferentes lados o aspectos. Esto es así porque —como se verá en las próximas páginas— para nuestro autor dichos aspectos son sólo los diferentes modos reales de relación que la unidad de vida (*Lebenseinheit*) establece, como sujeto unitario, con el mundo exterior que la condiciona[80]. Por el contrario, la verdadera comprensión de la vida anímica quedaría seriamente comprometida, si al explicar la naturaleza de la estructura psíquica cada parte adquiriese una personalidad completamente independiente de las demás, o lo que es lo mismo, si la actividad que cada una de ellas despliega se entendiese como autónoma tanto respecto de las demás como del todo al que éstas pertenecen.

Pero, como bien hacen notar H. Johach y F. Rodi en el estudio introductivo al volumen XIX de los *Gesammelte Schriften*, esto no quiere decir que Dilthey rechace de plano la división de los estados psíquicos —que ya se había hecho clásica— en representación, sentimiento y voluntad[81]. Más aún, el mismo Dilthey engarza su teoría de la estructura psíquica en la cadena de la tradición que la ha generado, y lo afirma claramente en *La imaginación del poeta* (1887): «aceptamos la distinción entre representación, sentir y querer como un hecho de la experiencia interna»[82]. Es decir, acepta la distinción real de diferentes tipos de vivencias porque dicha distinción se da en la misma experiencia consciente. Sin embargo, los análisis psicológicos que hace Dilthey tienden a subrayar el carácter primario y fundamental de la estructura anímica como un todo, en el que se da la actividad conjunta o cooperación de las diversas funciones psíquicas: éstas son solamente aspectos o partes de dicha estructura, y no existen ni previa ni independientemente de ella[83].

---

esta vía puede surgir un agregado o un compuesto químico, pero nunca la unidad de la cosa que en último término reside en cada uno de los átomos como algo completamente diferente de sus agrupaciones externas» [CRH 201].

79 «Vorstellung, Gefühl und Wille sind nur verschiedene Seiten desselben Vorgangs, der eben das psychische Leben ausmacht» [GS XVIII 155].

80 «... la vida [es] un todo. Estructura: conexión de este todo, condicionada por las relaciones reales con el mundo exterior. Modos de actitud son sólo semejantes relaciones. "Sentimiento" o "voluntad" únicamente conceptos que son como una indicación para "reproducir" o "revivir" las correspondientes partes de la vida» [EI VII 263].

81 Cf. H. JOHACH-F. RODI, *Vorbericht der Herausgeber*, GS XIX XXXII.

82 EI VI 40.

83 Así, en *La imaginación del poeta*, a renglón seguido Dilthey afirma esta idea: «como en esta

Otro detalle que llama la atención al estudioso de la psicología diltheyana es su deliberada voluntad descriptiva[84], que tiene como consecuencia inmediata la falta de sistematicidad o consistencia en el uso de los términos con los que expresa el contenido de las vivencias humanas, tanto de aquellos que acuña como de los que toma prestados de la tradición filosófica que lo precede. Actuando de esta manera, Dilthey se niega a aprisionar la viva dinamicidad del espíritu humano en una estructura terminológica rígida y uniforme, provista de una carga conceptual "fuerte". Sin embargo, como contrapartida de este esfuerzo para no quedar atrapado en una perspectiva unilateral o reduccionista, es incapaz de dar a su teoría psicológica una expresión sucinta y esquemática, al verse obligado a efectuar descripciones detalladas y análisis prolijos de las partes que componen el entramado de la vida anímica, usando para este fin una gran variedad de términos[85].

En efecto, según haga hincapié en un aspecto u otro de la articulación de las partes que forman la conexión psíquica estructural para caracterizarlas del modo más adecuado posible, echará mano aquí y allá de un gran número de expresiones diferentes, con la plena conciencia de las limitaciones que encierra el uso de cada una de ellas[86]. Concretamente, para nombrar estos tres tipos de

---

fundamentación de la poética nos mantenemos en un plano descriptivo y excluímos hipótesis explicativas, tenemos que sostenernos en estas diferencias que se dan empíricamente. Y estas tres clases de procesos se hallan trabados en la estructura de la vida psíquica que acabamos de exponer» [*ibid*. Cf. también GS V 181; XVIII 140 y s., 173 y ss.; XIX 110 y ss.].

84 «Las tareas de semejante ciencia básica sólo las puede llevar a cabo la psicología en tanto se mantenga en los límites de una ciencia descriptiva que constate hechos y uniformidades de hechos, mientras que la psicología explicativa, que pretende derivar toda la complexión de la vida espiritual valiéndose de ciertas hipótesis, es cosa muy diferente. Sólo con ese método descriptivo se puede obtener un material exacto y libre de prejuicios que permita una verificación de las hipótesis psicológicas. Pero sobre todo, sólo así las ciencias particulares del espíritu se levantarán sobre una base firme, mientras que hasta ahora las mejores exposiciones psicológicas no hacen sino amontonar hipótesis sobre hipótesis» [EI I 41. Cf. EI III 336, IV 313].

85 Aunque según nuestro parecer E. Husserl carga un poco las tintas, en sus lecciones de psicología de 1925 [*Phänomenologische Psychologie* en «Husserliana», vol. vol. IX, Martinus Nijhoff, Den Haag 1962.] capta la esencia este claroscuro del espíritu diltheyano cuando afirma que: «Dilthey (...) era más bien un hombre de intuiciones globales geniales que de análisis y teorizaciones abstractas. No era su punto fuerte la capacidad de efectuar análisis elementales de la experiencia, así como la precisión lógica y el pensar utilizando conceptos precisos, tal y como se aprende y usa en las ciencias matemático-naturales. En cambio, era inigualable su capacidad para descubrir por doquier la vida espiritual concreta, la individual y la social-histórica, en sus concreciones vivas; para captar intuitivamente sus formas típicas, sus patrones de cambio, sus conexiones motivacionales, y entonces llevar a cabo grandes interpretaciones omniabarcantes acerca de ellas, que nos hacen comprensible el ser y el devenir propios de la espiritualidad histórica en su concreta necesidad» [texto recogido en *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, p. 150].

86 Cf. EI VIII 253.

relaciones internas (*innere Beziehungen*)[87] de la estructura de vida anímica —captación objetiva, sentimiento y voluntad— hablará con frecuencia de partes (*Bestandteile*)[88], componentes (*Komponenten*)[89], miembros (*Glieder*)[90], caras, lados o aspectos (*Seiten*)[91], o bien de actitudes (*Verhalten, Verhaltungsweise*)[92], funciones (*Funktionen*)[93], capacidades (*Leistungen*)[94] o procesos (*Vorgänge*)[95].

Una vez hechas estas aclaraciones, en el primer apartado de este capítulo se estudiará la articulación general de dichas funciones dentro de la estructura psíquica. En cambio, en los tres siguientes se pondrán en evidencia las peculiaridades de cada una de ellas y la especificidad de sus relaciones recíprocas.

4. La estructuración de las actitudes en la conexión psíquica

El finalismo que se encierra en las respuestas del hombre a los condicionamientos del ambiente —a fin de modificarlo o de adaptarse a él— es la pauta que guía el entrelazamiento de las tres funciones básicas dentro de la estructura psíquica. Es decir, el modo concreto de articulación de los diversos procesos en la unidad de la conexión psíquica se encuentra determinado por la índole teleológica de dicha estructura. En un párrafo de *La esencia de la filosofía* (1907), Dilthey describe paso a paso los diversos momentos del proceso de estructuración de la conexión vital:

> «La forma fundamental de esta conexión anímica se halla determinada por el hecho de que toda vida psíquica se encuentra condicionada por su medio (*Milieu*) y actúa después teleológicamente (*zweckmäßig*) sobre el mismo. Se producen *sensaciones* (*Empfindungen*) que representan la multiplicidad de las causas externas; incitados por la relación de estas causas con nuestra propia vida, tal como se manifiesta en el *sentimiento*, encaminamos estas impresiones por las vías de nuestro interés, *apercibimos*, *distinguimos*, *enlazamos*, *enjuiciamos* y *concluimos* (*apperzipieren, unterscheiden, verbinden, urteilen und schließen*). Bajo la acción de la *captación objetiva* (*gegenständliches Auffassen*) se originan, sobre la base de la diver-

87 Cf. p. ej. GS VII 15-16, 24.
88 Cf. p. ej. GS VI 142; XVIII 158.
89 Cf. p. ej. GS XVIII 158.
90 Cf. p. ej. GS V 180, 212.
91 Cf. p. ej. GS XVIII 134, XIX 100, 145.
92 Cf. p. ej. GS VII 15, 30; XIX 100-1.
93 Cf. p. ej. GS XVIII 116-7, XX 322.
94 Cf. p. ej. GS IX 186.
95 Cf. p. ej. GS VI 144 y ss., GS VI 210.

> sidad afectiva, estimaciones cada vez más justas acerca del valor que los "momentos" de la vida y las causas externas revisten para esta vida propia y el sistema de sus impulsos: guiados por estas *estimaciones de valor* cambiamos, mediante *acciones volitivas* adecuadas, la constitución del medio o adaptamos los procesos de vida propios a nuestras necesidades mediante la actividad interna de la *voluntad*. Esto es la vida humana»[96].

Así, se podría decir que el proceso de articulación interna de los estados psíquicos —resumiendo estas ideas en modo aún más esquemático— inicia con la experiencia que el individuo hace de la realidad —interna y externa— por medio de la sensibilidad, que se enraiza en la naturaleza impulsiva y afectiva de la vida, y cierra su ciclo con la actividad de la voluntad[97] que reacciona a las solicitaciones del mundo. Las representaciones de la realidad exterior que elabora la captación objetiva utilizando las sensaciones e impresiones, producen una reacción sentimental de la unidad de vida (*Lebenseinheit*) que evalúa y juzga afectivamente su situación concreta en relación con los propios valores e intereses. Como consecuencia, los sentimientos despiertan en él deseos que impulsan a la voluntad a actuar con arreglo a la finalidad inmanente de la propia vida, ya sea modificando el ambiente que lo rodea o, cuando esto no es posible o conveniente, adaptando los propios procesos vitales a las circunstancias ambientales.

En este proceso, la actividad representativa se revela como la condición de posibilidad de la reacción impulsiva y valorativa del sentimiento. A su vez, captación objetiva y sentimiento hacen posible que la voluntad se ponga en movimiento[98]. De esta manera, son tales la dependencia y continuidad real de las tres actitudes entre sí, que no permiten una distinción neta entre los ámbitos de cada una de ellas: se encuentran inseparablemente unidas en el individuo, formando «una conexión interna que marcha desde el sentimiento, a través del impulso y del deseo, hacia la voluntad»[99].

Dicha continuidad implica, por tanto, una gradualidad en la tipificación

---

[96] EI VIII 177. La cursiva es nuestra. Cf. EI VI 39, 61-2.

[97] «Ya he señalado cómo la estructura de la vida psíquica que encadena la excitación y el movimiento reactivo tiene su centro en el haz de impulsos y sentimientos a partir del cual se mide el valor vital de los cambios de nuestro medio y se dirigen las reacciones sobre el mismo. También hemos visto que todo concepto de adecuación a un fin y de teleología no hace sino expresar lo contenido y experimentado en esta conexión vital» [EI VI 257].

[98] «Los actos objetivadores constituyen la base común del sentimiento y luego del querer. Porque la actitud volitiva o bien incluye en sí un objeto que es apetecido o deseado, o considerado como fin, o lleva dentro de sí una vinculación interna o una determinación exterior por algo» [EI VII 74. Cf. *ibidem* 76].

[99] EI VII 62.

de los estados psíquicos. No se puede establecer una frontera precisa entre los procesos intelectivos y los afectivos, ni entre estos últimos y los procesos volitivos. Así, por ejemplo, entre un *modus conscientiae* que se podría tipificar claramente como sentimental y un acto en el que la voluntad es la protagonista indiscutida, existe un sinfín de procesos intermedios que no es posible determinar conceptualmente como perteneciente a uno o a otro, porque «la realidad de los estados psíquicos une los tipos de los que estamos hablando por medio de transiciones imperceptibles, en las cuales se sitúan las formas intermedias»[100].

Sin embargo, el hecho de que exista una continuidad y gradualidad entre las actitudes psíquicas no significa que entre ellos se dé una concatenación férrea —causal, necesaria— de procesos, en la cual una representación produce automáticamente en el individuo un estado afectivo, en el que se despiertan deseos e impulsos, que a su vez provocan ineluctablemente, como reacción, una acción voluntaria. Porque, si bien es verdad que nos es posible analizar y describir las relaciones que experimentamos entre dichas actitudes, jamás se podría individuar en un estado psíquico un principio causal que produzca necesariamente otro. Por esta razón, Dilthey sostiene que

> «en las representaciones no existe ninguna razón suficiente para que desemboquen en sentimientos; podríamos figurarnos un ser puramente representativo que, en medio del alboroto de una batalla, fuera espectador indiferente y abúlico de su propia destrucción. Tampoco en los sentimientos reside ninguna razón suficiente para transformarse en procesos volitivos. Podríamos figurarnos que ese mismo ser acompañara a la lucha en torno suyo con sentimientos de terror y horror sin que, sin embargo, surgieran de estos sentimientos movimientos de defensa. La conexión entre estas partes heterogéneas, no derivables unas de otras, es *sui generis*»[101].

Al mismo tiempo, nuestro filósofo no se cansa de repetir que estas tres

---

[100] «Aber die Wirklichkeit der psychischen Bewußtseinslagen verbindet durch unmerkliche Übergänge die ausgesprochenen Typen, um welche sich Zwischenformen lagern» [GS XVIII 159].

[101] EI VI 260. Cf. VII 74-5. Ante la imposibilidad de utilizar un término que la explique, Dilthey califica esta relación que estructura las actitudes en el proceso de formación de un estado de conciencia como una relación *sui generis*, y se limita a describirla. Subrayando la complejidad que existe en el entrelazamiento de las tres actitudes psíquicas, R. A. Makkreel anota que «asumir que las representaciones generalmente producen ciertos sentimientos que a su vez pueden conducir a ciertas disposiciones para actuar es sólo superficialmente correcto. Es posible llegar a concebir una conexión más íntima de estos tres componentes de la vida psíquica cuando se reconoce que las mismas representaciones sufren cambios retroactivos producidos por nuestros sentimientos y voliciones. Los sentimientos y actos de la voluntad no son simplemente reacciones a la base representacional de la psique, porque a su vez pueden tener una influencia sobre de ella» [R.A. MAKKREEL, *Dilthey, Philosopher of the Human Studies*, pp. 92-3].

actitudes —captación objetiva, sentimiento y voluntad— no son capaces de constituirse en estados anímicos puros, aunque se distingan realmente entre sí en cuanto componentes causalmente independientes uno del otro dentro de la conexión psíquica. Como señala R. Aron, «ni un solo momento de nuestra vida carece de una coloración afectiva. No hay una representación que no comporte (...) un mínimo de actividad. No existe un estado sentimental (...) que no implique, por lo menos en modo vago, una representación»[102]. Es decir, no se da nunca en la conexión psíquica un proceso que sea puramente intelectivo, emotivo o volitivo: «las representaciones, los juicios, los sentimientos, los deseos, los actos de la voluntad se hallan entrelazados por doquier en la conexión psíquica: ésta es la realidad empírica de la vida anímica»[103].

De este modo, no es posible identificar, por ejemplo, un estado como mera representación o captación objetiva —o sea un proceso que no presentase en sí alguna coloración emotiva o volitiva— o contemplar estados afectivos de un sujeto absolutamente independientes de la captación de la realidad que lo rodea:

> «Así como la voluntad es una parte integrante de nuestra percepción y dicha voluntad es también una parte necesaria de nuestro pensar, del mismo modo, por otro lado, el contenido de la representación es una parte que no puede faltar en el acto de la voluntad. No podemos pensar absolutamente un acto voluntario, sin algo que sea querido, sin un motivo por el cual nuestra actividad se ponga en movimiento. Al mismo tiempo, este contenido de representación posee siempre para nosotros un valor afectivo. De este manera, por lo que aquí se muestra, en cada momento de nuestra actividad espiritual están contenidos, siempre y al mismo tiempo, representación, voluntad y sentimiento»[104].

Por otra parte, como ya se ha señalado en el capítulo anterior, la trabazón que existe entre estas partes de la conexión psíquica no es un fruto de la razón. En la experiencia de la vida anímica desarrollada se dan estados de conciencia en los que se encuentran entretejidos hechos psíquicos del sentir, del captar y del querer: éstos son incomparables entre sí y, por tanto, irreduc-

---

[102] R. ARON, *La philosophie critique de l'histoire*, p. 51.

[103] EI VII 29. Cf. EI VI 250; GS XVIII 134, 154-5; XIX 20-1.

[104] «Wie der Wille ein integrierender Bestandteil unseres Wahrnehmens ist, wie dieser Wille ein notwendiger Bestandteil unseres Denkens ist, so ist andererseits Vorstellungsgehalt ein nie fehlender Bestandteil des Willensaktes. Wir können uns einen Willensakt, ohne etwas, das gewollt wird, ohne ein Motiv, um dessentwillen unsere Tätigkeit sich in Bewegung setzt, überhaupt nicht denken. Dieser Vorstellungsinhalt besitzt für uns zugleich immer einen Gefühlswert, und so ist in jedem Akte unserer geistigen Tätigkeit, wie sich auch hierbei zeigt, Vorstellung, Wille und Gefühl immer zu gleicher Zeit enthalten» [GS XVIII 178]. Cf. GS X 50.

tibles a un único principio[105]. No podemos desentrañar la naturaleza de las relaciones que existen entre la actitud afectiva, la captación objetiva y la voluntad por medio de una intelección, porque éstas se nos dan en la vivencia, o sea, son relaciones *vividas*, *reales*, y no de *razón*[106]. La unidad de cada momento de la estructura psíquica —o su *totalidad*, como la llama M. Horkheimer— «es experimentada, y no derivada en modo especulativo o construida»[107]: la actividad de la captación objetiva no es el fundamento único de la conexión anímica, sino sólo una de las tres actitudes psíquicas. Es por esto que la vida es irreductible a meros términos intelectuales.

Así, la unidad que se da en las vivencias se funda en lo que E. Ímaz ha llamado «coordinación estructural», y no, en cambio, «por su sumisión despótica a lo racional»[108]. En cada caso las actitudes psíquicas se estructuran internamente de acuerdo a la específica teleología de cada vivencia, pues

> «no se trata únicamente de la relación cuantitativa de los diversos aspectos de un estado total. La relación interna de estos diversos aspectos de mi actitud, algo así como la estructura en que se traban estos hilos diferentes, es distinta en el estado afectivo, y en el volitivo, y en éste distinta que en el representativo. Así, en toda actitud representativa las actividades de la atención y los movimientos conscientes enlazados a ella se hallan al completo servicio de la formación de la representación; las incitaciones volitivas desembocan en estos procesos formativos de naturaleza representativa: se disuelven en ellos. De aquí surge la apariencia de una actitud meramente representativa, libre de voluntad. Por el contrario, el proceso volitivo ofrece una relación bien diferente entre el contenido representativo y la volición, pues en él se trata de una relación *sui generis* entre intención, imagen y realidad futura. La imagen del objeto es en este caso como el ojo

---

105 «La psicología descriptiva, que no considera más que lo que se halla en la vida anímica desarrollada, encuentra en los sentimientos un ámbito de hechos psíquicos cuyos miembros se hallan ciertamente entretejidos con los hechos del captar y del querer, pero que se presentan siempre como incomparables con éstos.
»Es verdad que puedo hallar puntos de comparación entre la percepción sensible, el sentimiento sensible y el apetito sensible; estos puntos de comparación se deben a la comunidad de los contenidos que podemos encontrar en los diversos modos de actitud, pero los modos de actitud ya no son comparables entre sí» [EI VII 51-2].

106 «Das Verhältnis dieser drei elementaren Funktionen zueinander innerhalb dieser verschiedenen status conscientiae ist nicht direkt erkennbar; jedoch ist es als Erlebnis da, wir werden seiner inne und verstehen von ihm aus den fundamentalen Zusammenhang in allem Lebendigen»[GS XVIII 116-7].

107 M. HORKHEIMER, *The Relation Between Psychology and Sociology in the Work of Dilthey*, p. 437.

108 E. ÍMAZ, *El pensamiento de Dilthey*, p. 221.

del deseo que se halla orientado hacia la realidad»[109].

De ahí que el predominio de una actitud en un estado anímico determinado no sea una cuestión de tipo cuantitativo, es decir, de la mera suma del "peso" de cada actitud en la vivencia. Un cálculo así determinaría simplemente unas proporciones numéricas entre ellas. Por el contrario, nos encontramos en realidad ante diferentes relaciones internas de las tres actitudes, que estructuran los estados de conciencia de modos cualitativamente distintos. Se trata, por tanto, de diferentes modos de relación estructural de las vivencias o de los estados de conciencia, que pueden ser calificados como captación objetiva, sentimiento o voluntad[110]. E. Ímaz expresa con gran claridad esta realidad cuando afirma que «cualquier estado de conciencia, por mínimo y puntual que sea, ya se oriente a conocer, a sentir o a obrar, se presenta como una articulación de estos tres aspectos. Los tres se dan en cada una de las tres actitudes, conocer, sentir, querer, que son tales actitudes no por el predominio de uno de ellos sino por la categoría teleológica que uno reviste, marcando la dirección de la actitud, orientándola. La actitud dice referencia al mundo, y en la trabazón de yo y mundo en las diversas actitudes se entreteje la estructura de la conexión psíquica»[111].

Por esta razón, Dilthey insiste en la importancia de tener presente la neta distinción entre los estados de conciencia y las actitudes que les suelen dar nombre, por el hecho de tener un papel preponderante en la composición de los mismos, llamando de este modo al todo por la parte[112]. Pone así en

---

[109] EI VI 252. Para R. Aron, la distinción que Dilthey establece entre las actitudes psíquicas posee un carácter meramente teleológico. Es decir, la estructura psíquica es una, en cuya orientación interna se da una sucesión temporal a fines diversos: «Ces structures ne rétablissent nullement une doctrine de facultés, au contraire, elles en consacrent la réfutation. L'intelligence est un aspect de tous les faits de l'âme. Elle peut être "l'œil du désir" (GS V 204 et sqq). Parler de l'ensemble d l'intelligence, c'est dire que l'isolement des facultés n'est qu'une interprétation fausse d'une distinction de structures (distinction uniquement fondée sur la finalité immanente de la vie). Toute entière présente dans chacune de ses démarches, l'âme s'oriente, selon les instants, vers des fins diverses» [R. ARON, *La philosophie critique de l'histoire*, p. 51].

[110] Cf. G. MARINI, *Dilthey e la comprensione del mondo umano*, p. 367.

[111] E. ÍMAZ, *Prólogo*, EI VII XI-XII. Cf. R.A. MAKKREEL, *Dilthey, Philosopher of the Human Studies*, p. 100.

[112] «Pero también solemos designar algunos estados totales como sentimientos, otros como proceso volitivo y otros como actitud representativa. Esto se debe, en primer lugar, a que solemos caracterizar cada vez este estado total según la parte que más destaca en la percepción interna. En la percepción de un bello paisaje domina la actitud representativa; sólo con un examen más atento encuentro un estado de atención (por lo tanto, una actitud volitiva) enlazado con aquélla y que el todo se halla bañado por un sentimiento profundo de dicha. Pero no es esto sólo lo que constituye la naturaleza de semejante estado total y lo que decide que lo vayamos a

evidencia la natural tendencia a olvidar la presencia de las tres funciones en todo proceso psíquico, y el peligro que esto encierra de simplificar la complejidad originaria de la vivencia, reduciendo su contenido a una única función, aunque ésta sea la que mejor lo caracteriza[113]. De todos modos, una vez hecha esta salvedad, el mismo Dilthey no pone reparos en llamar representaciones o captaciones objetivas a algunas vivencias; a otras, en cambio, denominarlas voliciones, impulsos o sentimientos, pues en la percepción interna de tales procesos psíquicos experimentamos el hecho que una de estas tres actitudes ordena a su fin propio la actividad de las demás.

*****

En el texto de las conferencias que dictó en Kassel en el año 1925 acerca de la labor intelectual de Dilthey y la visión histórica del mundo, M. Heidegger nos ofrece unas líneas que pueden servir muy bien a modo de recapitulación de lo que hasta ahora se ha dicho sobre la conexión de la vida anímica y su estructura:

> «Esta conexión es para él lo primero, el todo de la vida misma. La conexión está ya allí, siempre, no se debe contruir previamente a base de elementos. Es captada como lo originario, y de ella se pueden desligar sus partes. Pero tal descomposición no se resuelve en elementos, sino en una separación de las estructuras primariamente dadas. La vida anímica está dada siempre y originalmente en su totalidad, y ésta con tres determinaciones básicas: 1) se desarrolla; 2) es libre, y 3) se determina por medio de una conexión adquirida: la vida es histórica»[114].

Ahora bien, en los capítulos siguientes se terminará el análisis de la estructura psíquica que se ha incoado en estas páginas. En ellos se despliegan con mayor detalle estos tres diferentes aspectos o actitudes básicas que componen cada momento de la estructura psíquica desarrollada, así como las relaciones que en modo intrínseco se establecen entre ellas.

---

designar como actitud afectiva, volitiva o representativa» [EI VI 252].

113 «Wir unterscheiden von der Auffassung der psychischen Bestandteile diejenigen der Bewußtseinszustände, welche in der Regel nach diesen Bestandteilen bezeichnet werden. Vielleicht hat nichts in der Psychologie so verwirrend gewirkt, als daß sie sich niemals ganz von der Verwechslung derjenigen Bedeutung, in welcher Vorstellen, Gefühl, Wille Bestandteile bezeichnen, mit derjenigen, in welcher sie tatsächliche Bewußtseinslagen ausdrücken, freigemacht hat» [GS XVIII 158].

114 M. HEIDEGGER, *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*, p. 156.

V. LA REPRESENTACIÓN O CAPTACIÓN OBJETIVA

1. Naturaleza de esta actitud psíquica

Aunque existe una esencial continuidad en el modo en el que Dilthey entiende la especificidad de la representación en cuanto actitud de la conexión psíquica, en ella se presenta una evidente evolución que, sin negar las intuiciones originales de nuestro autor, en el último periodo de su vida lo conduce a un cambio de perspectiva. Una manifestación exterior de esta mutación, que resulta emblemática, es la sustitución del término "representación" (*Vorstellen, Vorstellung*), utilizado sobre todo en sus descripciones de la estructura de la conexión psíquica de los años ochenta y noventa del siglo XIX, por la expresión "captación objetiva" (*gegenständliches Auffassen*), que aparece en las obras publicadas en la primera década del siglo XX.

Ya en los años anteriores a la publicación de la *Introducción*, Dilthey utiliza el concepto de *representación* en escritos y lecciones de psicología con el objeto de indicar procesos muy diversos que, sin embargo, acomuna en razón a la función que éstos desarrollan en la estructura psíquica. Por ejemplo, en el *Ensayo acerca de la psicología descriptiva*, datado alrededor del año 1880, nuestro autor anota:

> «bajo el término representación (*Vorstellen*), entendemos aquellas funciones por medio de las cuales un contenido (*Inhaltlichkeit*) (...) es puesto o se encuentra ante nosotros formando relaciones espaciales. Esta palabra es la expresión más ajustada para la esencia de un proceso psíquico que sería absolutamente impensable sin una orientación espacial»[1].

Y, desde esta primera perspectiva, en otro ensayo de los años ochenta —esta vez se trata de *La percepción del mundo exterior* (*Die Wahrnehmung der*

---

[1] «Unter dem Vorstellen verstehen wir die Funktionen, vermöge deren eine Inhaltlichkeit in räumlichen Beziehungen (welche, wie wir später sehen werden, vom Ich aus orientiert wird) vor uns gestellt ist oder steht. Das Wort ist der richtigste Ausdruck für das Wesentliche des psychischen Vorgangs, welcher ohne eine räumliche Orientierung gar nicht denkbar wäre» [GS XVIII 140].

Außenwelt)— Dilthey intenta expresar la esencia de la representación haciendo un pequeño experimento mental:

> «nuestro percibir y representar (*Wahrnehmen-Vorstellen*) es un ver, que descubre propiedades que se extienden en el espacio continuo. Si hipotéticamente eliminásemos voluntad y sentimiento, y con ellos la autoconciencia, que es producto suyo, únicamente existiría para nosotros el percibir. Así, éste sería el caso de una estatua que estuviese dotada solamente de percepción visual. Por consiguiente, todo representar, en cuanto percepción, deja como su residuo un poner-ante-mí (*Vor-mich-hinstellen*), que de algún modo contiene elementos de espacialidad. Y allí también se encierra la distinción del yo»[2].

Por tanto, en la primera reflexión de nuestro filósofo, la connotación específica que caracteriza a la representación es la espacialidad o localización espacial. No obstante, a Dilthey le resulta imposible imaginar qué cosa podrían decirle unas imágenes a un ser para el cual la experiencia del mundo se redujera a la visión de unas representaciones construidas de ese modo[3]. Sería quizás una cosa tan absurda como preguntarle a una cámara de vídeo acerca de realidad de las escenas que registra. Evidentemente, un ser puramente representativo como esa estatua dotada únicamente de percepción visual, es una mera abstracción intelectual porque, al aceptar la hipótesis de una actitud representativa pura, no tiene sentido plantearse la pregunta acerca de la *realidad independiente* de los contenidos de las representaciones. Como se ha visto en el capítulo II, la conciencia o conocimiento de la realidad del mundo exterior, cuyo origen se encuentra íntimamente ligado al fenómeno de la autoconciencia, se apoya en la experiencia consciente de la resistencia que el mundo contrapone a los impulsos de la voluntad.

Sin embargo, como ya se ha indicado precedentemente, las vivencias representativas reales siempre se encuentran acompañadas y entrelazadas con

---

[2] «Unser Wahrnehmen-Vorstellen ist ein Sehen, welches Eigenschaften im kontinuierlichen Raum sich erstreckend erblickt. Dächten wir Wille und Gefühl und das durch sie gesetzte Selbstbewußtsein hinweg, so existierte für uns nur dieses Gewahrwerden. So würde es für eine nur mit Gesichtswahrnehmung ausgestattete Statue sein. Alles Vorstellen ist sonach als Wahrnehmung wie sein Residuum ein Vor-mich-hinstellen, welches also irgendwie Elemente von Räumlichkeit [enthält]. Aber darin ist auch Unterscheidung vom Selbst eingeschlossen» [GS XIX 175. Cf. EI VI 169].

[3] Así lo expresa en *La imaginación del poeta* (1887): «Pues precisamente en la intrincación de estos aspectos del alma consiste la vida; no podríamos decir qué procesos quedarían en el representar si nos imagináramos eliminada la participación del sentimiento y de la voluntad en el interés y la atención; tampoco podemos decir si la aportación que se nos ofrece en el proceso afectivo, tomada por sí misma, consistiría únicamente en grados de agrado y pena» [EI VI 45].

valoraciones del sentimiento y con movimientos de la voluntad. Efectivamente,

> «tan pronto como las percepciones o las representaciones penetran en la conexión real de la vida psíquica se encuentran impregnadas, teñidas, animadas por sentimientos; el reparto de los sentimientos, del interés, de la atención así condicionada, actúa, junto con otras causas, en su aparición, en el grado de su despliegue, en su extinción; tensiones de la atención, que provienen de los sentimientos, y formas de la actividad volitiva son las que comunican a las diversas imágenes su energía "impulsiva" o las abandonan de nuevo»[4].

Esto es así porque «la percepción, la imagen, es un vivo proceso cambiante»[5]: no se trata jamás de una simple colección de imágenes estáticas. En la psique real, las representaciones están sujetas a cambios internos, cuya intrínseca *dinamicidad* es fruto de la actividad que en ellas despliegan la voluntad y el sentimiento. En este proceso, la actitud representativa jamás alcanza una autonomía absoluta, pues —hay que repetir una vez más— en todo momento de la conexión psíquica están presentes, junto con nuestra actitud representativa y pensante, un estado afectivo y una determinación de la voluntad[6]. Pero, aunque dichas vivencias comprendan en sí el juego de sentimientos y determinaciones volitivas, es necesario subrayar que la participación de estas dos actitudes juega un papel secundario en un proceso en el que la percepción o la idea es el elemento central[7].

A su vez, como se ha indicado anteriormente [capítulo IV, apartado 4, pp. 131 y ss.] en todo estado de conciencia se encuentra siempre presente la actitud representativa, no sólo en estados o vivencias de carácter prevalentemente intelectivo o reflexivo, en donde las imágenes o recuerdos juegan un papel central, sino también en procesos en los que la voluntad o el sentimiento se ven movidos o influidos por las representaciones o impresiones, que en este caso se revelan como el "ojo del deseo"[8]. Dilthey no se cansa de insistir, sin importarle el poder parecer repetitivo, que

> «(...) *en todo estado de conciencia se contiene un elemento representativo*. Para darnos cuenta de la verdad de esta afirmación tenemos que entender

4 EI VI 36.

5 *ibid*.

6 «Toda impresión contiene, junto a la imagen, una determinación de la vida afectiva e impulsiva» [EI VIII 14-5].

7 «El acto intelectual encierra en sí tensión, sentimientos de convicción, y no pocas veces un juego de sentimientos intelectuales. Pero estos sentimientos e impulsos son tan sólo elementos de un acto que incluye la percepción o la idea» [CRH 134].

8 Frase de Dilthey contenida en el texto citado en la pág. [EI VI 252].

como tal elemento representativo no ya imágenes completas que se representan en la percepción, o que son su residuo, sino también todo contenido representativo tal como se presenta como parte de un estado psíquico total. Un dolor físico, como la quemazón de una herida, contiene, además del fuerte sentimiento de dolor, una sensación orgánica de naturaleza cualitativa, lo mismo que lo son una sensación de gusto o una sensación óptica; además incluye una localización. También cualquier proceso impulsivo, de atención o volitivo, contiene en sí semejante contenido representativo. Por muy oscuro que sea, es el que determina la dirección del proceso volitivo»[9].

Así, se comienza a entrever que no todos los contenidos de las vivencias o estados de conciencia que Dilthey ha ido reuniendo en la actitud representativa apuntan en modo directo hacia el mundo que rodea al sujeto, y no es posible, por lo tanto, reducirlos a la espacialidad que caracteriza la mera exterioridad. En realidad, lo que Dilthey intenta abarcar dentro del marco de las relaciones de espacialidad, es un conjunto de vivencias muy variadas cuya finalidad es objetivar lo "otro", es decir, aquello que aparece como distinto del sujeto cognoscente, sin limitarse —como podría parecer a primera vista— a la sola configuración espacial. Por esta razón, lo que él ha llamado vivencias representativas y, más en general, el pensar mismo del hombre, difícilmente pueden ser comprendidos reconduciendo esta actitud únicamente a las relaciones espaciales. Más aún, los mismos análisis diltheyanos evidencian la insuficiencia de la espacialidad como nota fundamental de la actitud representativa, pues ésta resulta incapaz de explicar la función que ejerce la representación en cada momento de la conexión psíquica.

En efecto, desde esta perspectiva no es posible explicar en modo satisfactorio la actividad del intelecto humano en las vivencias que pertenecen al ámbito de la experiencia interna, como es el caso de los sentimientos y voliciones, y que carecen de representabilidad espacial, pues ésta depende de la percepción de los sentidos externos. La psicología que Dilthey había madurado a finales del siglo XIX todavía se encontraba secuestrada y como atrapada como en un aparente callejón sin salida, por el presupuesto de la espacialidad de la repre-

---

9 EI VI 250. Como hace notar M. Failla, «el componente intelectual, representativo de la conciencia, entendido como elemento parcial del acto, se estructura uniendo: a) la referencia a la actividad intencional de la conciencia, b) la necesidad de la intervención, en la formación de todo acto, del elemento cualitativo, perceptivo, c) la indicación de las relaciones de naturaleza asociativa entre las representaciones. De este modo, el concepto *Inhaltlichkeit* presenta un carácter substancialmente híbrido, generado por la exigencia diltheyana de encontrar una mediación entre las teorías prefenomenológicas de la actividad psíquica representativa y la psicología experimental» [M. FAILLA, *Dilthey e la psicologia del suo tempo*, p. 136].

sentación, que había heredado de Kant[10]. Fue necesario esperar a la aparición de la primera gran obra de Husserl, las *Investigaciones lógicas* (1900-1), para que Dilthey encontrase el marco conceptual que le permitiría integrar de un modo más satisfactorio la presencia de esta actitud en todos los procesos psíquicos tanto en aquellos que se apoyan en la percepción externa como en la interna[11].

Ahora bien, el fuerte influjo de la fenomenología husserliana se nota ya en el diverso modo con el que Dilthey aborda la descripción de la conexión estructural psíquica en sus últimos ensayos de fundamentación epistemológica de las ciencias humanas. Aunque no modifica esencialmente su teoría de la estructura psíquica, resulta evidente que, en la *Fundación de las ciencias del espíritu*[12] y la *Estructuración del mundo histórico*[13], obras que escribió dentro del proyecto de proseguimiento de la fundamentación de las ciencias del espíritu, se da un claro cambio de perspectiva.

El esfuerzo de comprensión y análisis de la estructura psíquica —en cuanto realidad unitaria y total— se ve reflejado en los ensayos psicológicos de los años noventa. En cambio, en sus últimos ensayos concentra su atención en la estructura interna de la vivencia individual y en las relaciones que en ella existen entre las tres actitudes básicas. Apoyándose explícitamente en los agudos análisis husserlianos, Dilthey afirma que en el seno de la vivencia existe una distinción real entre el acto (*Akt*) y el contenido (*Inhalt*) de la misma[14]. En el primero de los estudios que componen la *Fundación de las ciencias del espíritu*, titulado *La conexión estructural psíquica*, ilustra esta idea:

> «Para constatar la unidad estructural en las vivencias (...) basta la existencia generalizada de las relaciones internas entre *acto* —entendida esta palabra en sentido amplio— y *contenido* dentro de las vivencias; y no se puede dudar de que esta circunstancia se da en términos amplísimos. Así, en la vivencia de la percepción externa el objeto está referido al contenido

---

10 El término *Vorstellung* presenta en Kant muchos matices, que corresponden en su mayoría al contenido conceptual de la palabra latina *repræsentatio*, con una relación estrecha con términos que se refieren a la exterioridad o al pensamiento conceptual, pertenecientes al ámbito del conocimiento especulativo. Cf. R. EISLER, *Kant-Lexikon*, Georg Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1984, p. 588.

11 Dilthey reconoce expresamente en la *Fundación de las ciencias del Espíritu* (*Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften,* 1905-9) la ayuda que significaron los análisis descriptivos de los fenómenos de la conciencia que Husserl desarrolla en dicha obra para la clarificación de su propio pensamiento [cf. EI VII 16-7 nota].

12 *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, 1905-9, EI VII 5-77.

13 *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 1910, EI VII 99-213.

14 «Cada vivencia encierra un contenido» [EI VII 23. Cf. 26].

sensible en el que nos es dado. Aquello por lo cual siento desagrado está referido al sentimiento mismo de desagrado. La representación del objeto en una propuesta de fin está referida a la actitud volitiva que tiende a la realización de la imagen objetiva. Denominamos la imagen visual, la armonía o el ruido, "contenido" de una vivencia, y de este contenido se distingue y se refiere a él la actitud que sospecha o afirma, siente o desea o quiere este contenido. Yo me represento algo, enjuicio, temo, odio, anhelo: estas son actitudes diferentes, y siempre hay un "qué" al que se refieren lo mismo que cada "qué", cada contenido concreto de estas vivencias está ahí para una actitud determinada»[15].

Al incorporar la distinción entre acto y contenido, el conjunto de relaciones existentes en el seno de la unidad estructural de la conexión psíquica —la vivencia— se enriquece. El entramado de los procesos psíquicos adquiere una nueva dimensión, que se añade a la urdimbre de relaciones entre las tres actitudes: el enlace entre la actitud —o el conjunto de actitudes— que da forma a la vivencia y el contenido "material" de la misma. La idea que Dilthey se había hecho de la estructura crecía así en complejidad interna, hecho que permitía atisbar un nuevo ámbito de relaciones que vertebran la conexión psíquica y que ayudan no sólo a esclarecer la estructura interna de las vivencias, sino también las relaciones que unen unas vivencias con otras. Como ya se verá en el próximo apartado al aclarar la estructuración de las vivencias de la captación objetiva, éstas podrán estar unidas ya sea por la continuidad de la misma actitud psíquica en una y otra vivencia, o por el hecho de tener en común el mismo contenido.

De esta manera, y contrariamente a la idea de representación que Dilthey inicialmente sostuviera, de ahora en adelante lo que caracterizará la esencia de esta actitud será la capacidad inmanente que posee la conexión psíquica misma de centrar su atención en esa parte constitutiva de la vivencia que es el contenido —el "qué"—, abstrayéndolo de la experiencia interna o externa, o separándolo —si es el caso— de la actitud emotiva o volitiva a la que se encuentra estructuralmente unido. Así, esta actividad psíquica hace consciente el "qué" de la vivencia, poniéndolo delante del sujeto: lo *capta* y lo *objetiva*, es decir, lo convierte en "otro", en algo distinto del sujeto mismo. De ahí el nombre que nuestro autor da a esta actitud: *captación objetiva* o *captación de objetos* (*gegenständliches Auffassen*)[16].

---

[15] EI VII 24.

[16] En su interpretación de la hermenéutica diltheyana como un pragmatismo simbólico, F. Fellmann llama representación (*Repräsentation*) a este aspecto de la estrutura psíquica: «Wie aus späteren Ausführungen hervorgeht, fallen unter Rapräsentation alle kognitiven Prozesse von den "elementaren logischen Operationen", welche die "Intellektualität der Wahrnehmung" ausmachen,

En palabras de Dilthey, la «captación de objetos» es «el "modo de conciencia" (*Bewußtseinsweise*) en que lo objetivo se halla presente»[17], y ahora la propiedad característica de esta actitud es el hecho de hacer presente a nosotros el objeto en la conciencia (*für-uns-da-sein*)[18]. Consecuentemente, desde el punto de vista de la naturaleza de la captación objetiva, no existe ninguna diferencia si el contenido que *objetiva* es fruto de una experiencia interna o, en cambio, de una externa, e igualmente a este respecto resulta irrelevante la clásica contraposición entre la percepción interna y la externa (*innere/äussere Wahrnehmung*) que nace en el seno de la modernidad[19].

Ahora bien, aunque así lo pueda parecer a primera vista, no es éste un cambio meramente cosmético. Por el contrario, en la sustitución del término "representación" (*Vorstellen*, *Vorstellung*), que se encontraba demasiado ligado por su misma historia a la exterioridad y a la espacialidad[20], por la expresión más general de "captación objetiva" (*gegenständliches Auffassen*), se encierra el efecto clarificador que ejerce la fenomenología de Husserl sobre el pensamiento de Dilthey. En efecto, los análisis fenomenológicos le han ayudado a relacionar aspectos de la vida psíquica que desde la perspectiva espacialista inicial no era posible reducir claramente a una misma forma estructural[21]. De esta manera,

bis hin zu den abstrakten Begriffen, welche ganze Erfahrungskomplexe vertreten (VII, 127)» [F. FELLMANN, *Hermeneutik und Psychologie: Diltheys Verstehenslehre jenseits von Logismus und Psychologismus*, p. 18]. Sin embargo, esta apreciación de la captación objetiva al final resulta empobrecedora, pues reduce su ámbito a los procesos cognitivos. Por otra parte, es necesario señalar que Dilthey casi no usa el término *Repräsentation*, sino sus sinónimos de origen germánico *Vorstellen* y *Vorstellung*.

17 EI VII 30.

18 Cf. EI VII 32.

19 Véase II 5, p. 63.

20 El término filosófico «representación» (*Vorstellung* o *rapræsentatio*) ha sufrido una evidente evolución. Gracias al uso que la reflexión fenomenológica ha hecho del mismo, se puede hablar de representaciones sentimentales o volitivas. Cf. J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, p. 2847.

21 G. Marini observa que «en la claridad de esta distinción entre acto (*Akt*) y contenido (*Inhalt*), apenas perceptible en las *Ideas*, está la consecuencia más evidente, en la nueva psicología diltheyana, de la lectura de las *Logische Untersuchungen* di Husserl» [G. MARINI, *Dilthey e la comprensione del mondo umano*, pp. 366-7]. Esta apreciación de Marini es lógica si se tiene en cuenta solamente el material del *Nachlaß* diltheyano que había sido publicado en la época en la que escribió esa obra. Sin embargo, principalmente gracias a la publicación de los ensayos *Los hechos de la conciencia («Redacción de Breslau»)* y *Vida y conocimiento. Proyecto de lógica gnoseológica y teoría de las categorías* en el volumen XIX de los *Gesammelte Schriften* en 1982, ahora se sabe que Dilthey aplicaba esa distinción ya desde el inicio de la década de 1880. Así, p. ej., en la *Redacción de Breslau* nuestro autor afirma: «Wir unterschieden zwischen dem psychischen Prozeß und seinem Inhalt. Es ist dieselbe Tatsache, welche vermöge dieser Unterscheidung einerseits als psychischer Prozeß,

el uso preferente que hace Dilthey de la expresión *captación objetiva* en sus últimos trabajos refleja este esfuerzo por calificar mejor el núcleo esencial de esta actitud, que se muestra irreductible en sí mismo a la mera espacialidad.

Por otra parte, desde esta nueva óptica se comprende mejor que la captación objetiva sea de algún modo la condición general de posibilidad de la actividad reflexiva del pensamiento, ya que hace presente al sujeto el contenido de sus vivencias. En efecto, gracias a ella la conciencia del individuo se "representa" los contenidos de las vivencias, independientemente de las condiciones de interioridad o exterioridad que posean dichos contenidos. Así, por ejemplo,

> «contenidos como "un rojo" o "un azul" y actitudes como la captación del rojo o la complacencia en él, están presentes para mí. Este "estar presente para mí" puede designarse como "ser consciente" o como "vivencia", si se entiende esta palabra no tanto por referencia al proceso vivo mismo cuanto al modo como se presenta. Están presentes para mí, están ahí, lo mismo una cualidad sensible, que aparece en el representar, que una pena o un afán, y lo mismo una proporción matemática que la conciencia que tengo de estar obligado por un contrato. La expresión "estar presente para mí" es ya una reflexión sobre el mero hecho, pues lo determinamos como correspondiente a un yo»[22].

Al no hacer depender necesariamente de la percepción de los sentidos externos todo acto o vivencia de la captación objetiva, Dilthey integra en forma más coherente su función en las vivencias del recuerdo, de la imaginación o del normal proceder del pensamiento, así como en los procesos psíquicos de carácter volitivo o sentimental. En efecto, en toda vivencia captadora se da siempre un modo peculiar de relación con algo objetivo, ya que «el objeto puede ser percibido, representado o figurado imaginativamente, o aprehendido predicativamente (mediante un juicio)»[23]. Por esta razón, es necesario tener presente que, cuando nuestro autor habla en sus últimos escritos de aquellas «vivencias que comprenden un "estar-representado", un "fundamentar", un "representar", un "estar-fundado"»[24], se está refiriendo a un *representar* que,

---

andererseits als Inhalt erscheint. Diese Unterscheidung liegt aber in der psychischen Tatsache selbst, und aus ihr entspringt die Gegenübersetzung von Subjekt und Objekt einerseits im Erkennen, andererseits im Handeln» [GS XIX 144]. A raíz de la publicación de dicho volumen, como hace notar O.-F. Bollnow, se hizo necesario un profundo examen y reconsideración de las relaciones existentes entre la filosofía diltheyana y la fenomenología de Husserl [O.-F. BOLLNOW, *Dilthey und die Phänomenologie*, en E. W. ORTH (Hg.), «Dilthey und die Philosophie der Gegenwart», Alber, Freiburg im Breisgau 1985, p. 31].

22 EI VII 31.

23 EI VII 41.

24 EI VII 50.

aun comprendiendo la espacialidad, al mismo tiempo la trasciende.

Además, de este modo resulta más fácil entender que la separación de acto y contenido que lleva a cabo la actividad consciente del sujeto no sea privativa de aquellos estados de conciencia que se podrían caracterizar como representativos, sino que ésta es operada por la captación objetiva en todas las vivencias, si bien en grados o intensidades diversas, según la naturaleza de cada una de ellas. Esto es así porque en todo momento de la conexión psíquica se requiere que el contenido de las vivencias sea de algún modo llevado a objetividad, sin importar si dicho contenido es fruto de una percepción externa o interna. Sin una mínima presencia inicial de un objeto, es decir, sin un elemental «estar-presente-para-mí» (*für-mich-da-sein*)[25] del objeto, es imposible que la voluntad y el sentimiento puedan estructurar cualquier estado psíquico[26].

2. Estructuración de las vivencias de la captación objetiva

Si el fluir temporal de la conexión psíquica es una realidad con carácter unitario, y no un simple sucederse de vivencias que se superponen unas a otras, entonces debe existir una relación interna que une las vivencias singulares.

> «En determinadas vivencias encontramos una relación interna entre el acto y el contenido. El carácter de esta relación es una actitud respecto al contenido. La actitud no guarda con el contenido una relación puramente temporal o una relación lógica. Ni tenemos, como si fueran capas diferentes que se extienden paralelas, hechos psíquicos, en calidad de contenidos, por un lado, y tipos de actitud por otro, ni tampoco se puede hablar con exclusividad de una relación lógica que surgiría al reflexionar sobre contenidos y actitudes, sino que entre ambos existe la relación interna que nosotros designamos como unidad estructural»[27].

Por una parte, para poder sostener esta afirmación, la relación tiene que ser experimentable, es decir debe estar comprendida en la experiencia misma del sujeto. Esta unidad no la puede dar el alma o cualquier otra "substancia" metafísica, ya que, por principio, nuestro autor excluye cualquier fundamento de la vida de carácter ontológico o trascendente. Por otra parte, la afirmación de la individualidad que posee cada vivencia tiene que ser compatible con el

---

[25] GS VII 26.

[26] Es interesante notar el paralelismo que existe entre estas afirmaciones de nuestro autor y la postura gnoseológica que fundamenta el conocido adagio de la escolástica medieval: "*nihil volitum quin praecognitum*".

[27] EI VII 26.

hecho de experiencia de un flujo psíquico unitario. Si no fuera así, no se podría hablar de "unidad de vida", es decir, de un mismo individuo que vive en las distintas vivencias y que permanece más allá del mutar de los estados de conciencia.

Apoyándose en los análisis de la primera fenomenología husserliana, Dilthey desarrolla la descripción de la conexión psíquica estructural en dos vertientes: por un lado, profundiza en las relaciones que hacen afines unas vivencias por encontrarse sus contenidos unidos a una misma actitud anímica y este hecho dota a las vivencias de los atributos típicos de dicha actitud. Por otro, muestra la unión que también existe entre las vivencias por medio de las relaciones internas que las actitudes entretejen entre sí. Un ejemplo de este segundo tipo de relaciones es la afinidad que se establece entre vivencias caracterizadas por actitudes psíquicas distintas pero que comparten un mismo contenido[28].

Así, Dilthey afirma que las diversas modalidades que presenta la captación objetiva crean diferentes modos de relación estructural entre las vivencias captadoras, según se trate de percepciones actuales, o de representaciones de tipo imaginativo como es el caso de las vivencias del recuerdo, o finalmente de juicios[29]. Se establecen por una parte relaciones entre vivencias pertenecientes a diversos modos de captación objetiva pero que hacen referencia a un mismo objeto. Por otra, diversos objetos pueden formar una unidad estructural al encontrarse enlazados por el mismo modo de captación[30].

De esta manera, las relaciones entre las vivencias del captar objetivo se consolidan en una doble dirección. La primera desentraña los enlaces que se crean entre vivencias que presentan un mismo objeto en modos diversos.

> «Las relaciones entre las vivencias del captar se dan, en primer lugar, entre vivencias en las que el mismo objeto se presenta a nosotros en modos diversos. Intuición, recuerdo, representación total, designación, subsunción de lo particular en lo general, unión de partes para formar un todo, juicio —todas éstas son maneras de captar: sin menester que se cambie el objeto, cuando pasamos de la intuición al recuerdo o al juicio cambia el modo de conciencia en que se presenta a nosotros. La dirección,

---

28 «Pero las vivencias en las que tiene lugar la misma actitud frente a los contenidos, no sólo son afines en esto sino que presentan también relaciones entre sí fundadas en la naturaleza del modo típico de actitud de que se trate.
»Finalmente, las diversas actitudes típicas se hallan en relaciones internas entre sí y componen de esta suerte un todo. Así surge el concepto de una conexión psíquica estructural» [EI VII 26].

29 Para nuestro autor, las vivencias de la captación objetiva «se enlazan en una conexión por la identidad de la actitud propia de estas vivencias y por las referencias establecidas en esta actitud» [EI VII 50].

30 Cf. EI VII 41.

que les es común, hacia el mismo objeto las traba en un nexo teleológico»[31].

En pocas palabras, se trata de la unidad de actos que son cualitativamente distintos en cuanto modos de conciencia, la cual se genera en virtud del hecho de tener en común el mismo objeto. Estas vivencias cooperan orgánicamente en el proceso de comprensión o captación del objeto, pues sus contenidos son aspectos complementarios de una misma realidad. Así, por ejemplo, hay una unidad estructural entre la vivencia de contemplación de una pintura, y el posterior análisis estético de esa obra de arte, que se apoya en la vivencia del recuerdo de la contemplación originaria.

La segunda dirección, en cambio, marcha hacia la clarificación de la conexión entre objetos que son distintos, porque en esta dirección «se enlazan las vivencias que captan las relaciones entre objetos diversos, ya sea en la misma forma de captación o mediante la combinación de formas diferentes»[32]. De esta manera, se desvelan al mismo tiempo los enlaces que unen las vivencias y las relaciones entre los contenidos. Un ejemplo de este segundo tipo de conexión estructural que une las vivencias de la captación objetiva es la aplicación del intelecto que hace un científico para determinar las características que acomunan un grupo de objetos, como puede ser una clasificación taxonómica de insectos, por familias y especies. En ella entra en juego la actividad de la memoria, de la abstración y del pensamiento lógico, que se aplican a un conjunto determinado de observaciones.

3. Imaginación y memoria

La imaginación es uno de los temas que Dilthey desarrolla de modo especial en sus ensayos de poética[33]. Como ya se había mencionado al hablar

---

31 EI VII 43.

32 EI VII 47.

33 Se puede ver, por ejemplo, *La imaginación del poeta. Materiales para una poética* (*Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik*, 1887), *Imaginación poética y locura* (*Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn*, 1886), así como en los ensayos contenidos en su libro *Vida y poesía* (*Das Erlebnis und die Dichtung,* 1906). Aunque en estos escritos se hable principalmente de la función de la imaginación en la poesía, sin embargo las características esenciales que la fantasía presenta en la psique del poeta son las mismas que en el resto de los hombres, porque «ésta, lo mismo que cualquier otra función de un hombre o de una clase de hombres en la sociedad, no es el resultado de un proceso o de una trama de procesos que tiene lugar únicamente en esta clase de hombres, sino que nos encontramos ante los mismos procesos que se presentan en toda vida psíquica, sólo que en proporciones especiales de intensidad» [EI VI 28]. Aunque R.A. Makkreel, en la segunda parte de su monografía *Dilthey, Philosopher of the Human Studies* [pp. 77-202] ofrece un estudio detallado del concepto diltheyano de imaginación. Sin embargo, al exponerla

de la vivencia, para nuestro autor «la poesía es representación y expresión de la vida. Expresa la vivencia y representa la realidad externa de la vida»[34]. Así, la vivencia poética —en la que se expresa la vida de un modo particular— como el *humus* originario del cual la actividad de la imaginación (*Einbildungskraft*) —o fantasía (*Phantasie*)[35]— extrae los materiales con los que crea la obra poética[36]. Sin embargo, estas páginas no se limitarán a ilustrar únicamente la imaginación artística, sino que en modo más general su objetivo es describir la actividad que la imaginación despliega en los procesos de la captación objetiva. Por otra parte, en los ensayos diltheyanos de poética, imaginación (*Einbildungskraft*, *Phantasie*) y memoria (*Gedächtnis*) establecen una relación biunívoca en el entramado de la conexión psíquica.

Cuando en la conciencia se hacen presentes los contenidos de una vivencia, al fijar ésta su atención en un momento concreto del fluir de la vida anímica, el sujeto intenta reproducir las impresiones que el proceso de percepción —interna o externa— había dejado en la conexión psíquica. Este esfuerzo

---

desde la misma perspectiva de Dilthey, hace difícil alcanzar una comprensión más general de la imaginación.

34 EI IV 127.

35 En estas obras, Dilthey utiliza indistintamente estos dos términos para indicar la misma realidad psíquica.

36 Véase, a modo de ejemplo, los textos que se recogen a continuación. El primero ha sido tomado del libro *Das Erlebnis und die Dichtung* (Vida y poesía, 1905). El segundo, en cambio, del ensayo *Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik* (La imaginación del poeta. Materiales para una poética, 1887):

«El mundo poético existe ya antes de que surja en el poeta, estimulada por algún acaecimiento, la concepción de una obra y antes de que se ponga a escribir la primera línea de ella. El proceso en el cual surge, en virtud de esos fenómenos psíquicos, el mundo poético y se crea una determinada obra de poesía, recibe su ley de una actitud ante la realidad de la vida completamente distinta de la relación que mantienen los elementos de la experiencia con la conexión cognoscitiva. El poeta vive en la riqueza de las experiencias del mundo humano, tal como la encuentra dentro de sí mismo y como la percibe fuera de sí, y estos hechos no son, para él, ni datos que utilice para la satisfacción de su sistema de necesidades, ni materiales a base de los cuales elabora generalizaciones. El ojo del poeta descansa reflexivamente y en quietud sobre ellos; son para él significantes; estimulan sus sentimientos, unas veces de un modo tenue, otras veces de un modo poderoso, por muy lejos que estos hechos se hallen de su propio interés o por mucho tiempo que haya pasado ya desde que ocurrieron: son parte de su propio yo» [EI IV 133].

«La vivencia, en su nuclear potencia psicológica, de los grandes impulsos elementales de la existencia humana, de las pasiones que proceden de ellos y de la suerte que corren en el mundo, constituye la base auténtica de toda capacidad poética. La base del gran poeta la constituye, en primer lugar, el hecho de que en su alma, mucho más poderosa, actúan estos impulsos en forma más ancha y compacta que en el alma de su lector u oyente; de aquí resulta esa ampliación y potenciación de toda la vitalidad que representa el efecto más elemental que ejerce la poesía en el lector o en el oyente» [EI VI 7].

pone en movimiento el proceso que llamamos recuerdo o rememoración (*Erinnerung*). No obstante, la memoria no puede ser reducida al acerbo de experiencia vital que se va formando en el curso de la vida anímica, porque recordar no es representar íntegramente aquello que fue vivido en su momento. Por el contrario, en la vivencia del recuerdo se reconstruye solamente una parte de aquellos elementos que estaban contenidos en la vivencia originaria. Además, a esto se añade el influjo de las circunstancias concretas en que se encuentra el sujeto en el momento en que recuerda su pasado, hecho que condiciona su evocación, pues de todas las impresiones que quedaron de las vivencias pasadas, toma como materiales para la reproducción de las mismas sólo aquellos elementos que le son relevantes *hic et nunc*. Más aún, con frecuencia la situación afectiva actual del sujeto que recuerda tiñe los elementos que forman el recuerdo de una coloración sentimental diferente de la que éstos tenían en la vivencia original, por lo que no es raro que a veces esa evocación del pasado resulte objetivamente falsa. Dilthey ilustra esta idea en *Goethe y la fantasía poética* —uno de los ensayos que componen *Vida y poesía*:

> «En el curso anímico, tal como nosotros podemos captarlo, la misma representación no se repite nunca en una conciencia, como no se da tampoco en otra conciencia con la misma exactitud. Del mismo modo que la nueva primavera no me hace ver exactamente las mismas hojas de la anterior brotando de los mismos árboles, las representaciones de un día anterior no resucitan el día de hoy, un poco más oscuras solamente o un poco más vagas. Si, permaneciendo fijos en una posición, cerramos los ojos que teníamos fijos en un objeto, de tal modo que la representación en que se convierte la percepción conserve aún su máximo vigor y plasticidad, tendremos que en esta imagen del recuerdo sólo nos representamos una parte de aquellos elementos que se contenían en el proceso de la percepción, y ya en este caso, en que sólo se trata de un recuerdo inanimado, muerto, no se puede desconocer que se trata de un tentativo de reproducción, a pesar del esfuerzo hecho para la reproducción íntegra. Y cuando entre la percepción y la representación se interponen otras imágenes y pugnamos por evocar íntegramente la percepción, la representación recordada se construye desde un determinado punto de vista interior; para ello toma como materiales de construcción sólo aquellos elementos de todo lo que quedó de la percepción que requieren las condiciones actuales, y éstas comunican al cuadro su iluminación sentimental por medio de su relación con el estado de ánimo actual, por semejanza o por contraste, al modo como, en momentos de angustiosa desazón, la imagen de un estado anterior tranquilo, aunque exento de alegría, puede surgir ante nosotros como una isla luminosa de paz. Y no son raros tampoco

los casos en que la representación construida es completamente falsa»[37].

Esto es así, porque la actividad formativa de la imaginación (*gestaltbildende Tätigkeit der Phantasie*) interviene desde el inicio en el proceso representativo de la rememoración. Por esto, no se puede reducir la memoria a un simple almacén de imágenes o experiencias pasadas, de las que se hace uso, sino que el recuerdo posee siempre carácter productivo. La vivencia del recuerdo es un proceso constructivo de la imaginación que, guiada por los procesos voluntarios del interés y de la atención, reflexiona sobre un fragmento del curso de la vida[38]. Esta afirmación apunta al hecho de que no es posible explicitar qué cosa es la memoria sin verse en la necesidad de explicar al mismo tiempo la función de la imaginación, porque para Dilthey, «no se da una imaginación que no se apoye sobre la memoria, no hay tampoco memoria que no encierre ya algo de fantasía. Toda rememoración es al mismo tiempo metamorfosis»[39]

Es decir, los procesos perceptivos evocan a su vez contenidos de vivencias pasadas y se funden con ellas, condicionando a su vez la experiencia presente. Dilthey ejemplifica este fenómeno de la siguiente manera: «veo un castaño cubierto de flores rojas delante de mí, que se han abierto en esta noche de primavera. La percepción visual me viene acompañada de recuerdos; la solidez del tronco es una impresión que desde mi más tierna infancia vagando por el bosque he experimentado, y ahora la imagen visual evoca esos recuerdos, mezclándose con ellos»[40]. Así, «este conocimiento nos hace ver la conexión que existe entre los procesos más elementales de la vida psíquica y las más altas realizaciones de nuestra capacidad creadora», pues «la producción es ya un proceso de creación»[41]. El recuerdo no es, por tanto, un producto rígido o muerto de la actividad del intelecto, sino que es una vivencia; es vida, posee carácter activo.

Por otra parte, el recuerdo y la memoria constituyen la condición de posibilidad de la captación del sentido de la vida, pues permiten contemplar la propia vida como una totalidad en la que se da una efectiva continuidad entre sus partes[42]. En efecto, «cada vida tiene su sentido propio», que «radica

---

37 EI IV 130.

38 Cf. EI VI 36-8, EI VI 65-6; EI VII 219.

39 EI IV 131.

40 «Ich sehe einen Baum mit roten Kastanienblüten vor mir, die in dieser Frühlingsnacht aufgebrochen sind. Die Gesichtswahrnehmung ist für mich begleitet von Erinnerungen; die Festigkeit des Stammes ist ein Eindruck, den ich von Kindesbeinen an durch den Wald streifend erprobt habe; nun ruft das Gesichtsbild diese Erinnerungen zurück, sie mit sich verschmelzend» [GS XIX 178].

41 EI IV 131.

42 Haciendo una comparación con la sensibilidad humana, Dilthey llama a la memoria (*Gedächtnis*)

en una conexión significativa en la que todo "presente" recordable posee un valor peculiar y, sin embargo, en la conexión del recuerdo guarda una relación con el sentido del todo»[43]. Más aún, en esta capacidad que posee el sujeto de comprender la historia de la propia vida en cuanto unidad de sentido reside tanto la posibilidad de la autobiografía, como de la visión histórica en general[44].

Sin embargo, el papel de la imaginación no se agota en la función que desempeña en el proceso rememorativo, ni tampoco se reduce a fantasía artística: también puede ser científica o práctica, según sea el caso[45]. Esto es así porque la imaginación

> «se halla entretejida (...) con toda la contextura del alma. Cada comunicación hecha en la vida diaria transforma involuntariamente lo vivido; los deseos, los temores, los sueños del futuro rebasan los límites de lo real; toda acción obedece a la imagen de algo que aún no existe: los ideales de vida marchan delante del hombre, más aún, delante de la humanidad, y le conducen hacia metas más altas: los grandes momentos de la existencia, el nacimiento, el amor, la muerte, se ven transfigurados por usos que envuelven con su ropaje las realidades y apuntan más allá de ellas»[46].

A su vez, la imaginación no es en ningún momento de su actividad una función pura, ni puede llegar a ser una facultad que se pueda distinguir formalmente de las demás, pues en ella concurren en modo activo desde el principio la voluntad y el sentimiento. Se podría decir que se trata de una forma intermedia entre ellas[47].

4. El pensamiento

Como se ha señalado repetidamente a lo largo de este trabajo, la represen-

---

«el *órgano externo* de la continuidad de nuestra vida» [GS XIX 97, la cursiva es nuestra].

43 EI VII 224.

44 Cf. EI VII 224-5; O.-F. BOLLNOW, *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie*, p. 121.

45 Cf. EI VI 41-3.

46 EI IV 132.

47 «Die Phantasie ist nicht ein Vermögen, welches für sich einen psychischen Tatbestand erfüllt. Jeder Vorgang, sofern Phantasie in ihm ist, enthält etwas, was über die bloße Reproduktion hinausgeht, und zwar findet sich ein solches in alles schaffenden Akten des Menschen. Es ist enthalten in den Erkenntnisakten als Erfindung, in den künstlerischen Vorgängen, in dem praktischen Verhalten des Menschen, und zwar bildet dasselbe nur ein Bestandteil des Vorgangs. Fehlt dieser, alsdann verhält sich die Tätigkeit des Menschen unproduktiv; herrscht aber die Phantasie allein, ohne die Beziehung auf die Wirklichkeit, welche der Zweck des Aktes fordert, alsdann entsteht das phantastische Verhalten» [GS XXI 179]. Cf. IV. 4, p. 132 y ss.

tación y el pensamiento se encuentran siempre unidos a la vida y a su servicio, ejerciendo una función subordinada, instrumental, pero indispensable, de mediación en el proceso de la vida[48], porque

> «en la conexión estructural de la vida anímica el pensamiento es, por así decir, lo que enlaza la impresión y la reacción: tiene que ser transformado en acción. Este hecho afecta tanto al jugar de los niños como al conjunto de la cultura. El pensamiento y el conocimiento se encuentran en el ser vivo en medio de una conexión estructural *teleológica*, que desde la percepción del mundo exterior alcanza la recíproca adaptación entre el yo y el mundo exterior»[49].

En efecto, a pesar de no ser el origen del conocimiento, el pensamiento y la razón ejercen una labor de vital importancia en la creación del mismo. Sin su paciente labor, es imposible la comprensión de la realidad, es decir, el descubrimiento del significado que ésta posee para la vida[50]. Dicha comprensión presenta un valor que va más allá de la mera contemplación de la realidad, pues se ordena a la actuación de los fines inmanentes de la vida[51]. Expresando esta idea con una imagen utilizada por el mismo Dilthey, el intelecto es para la creatura como una luz que ilumina el oscuro camino de la adaptación de la propia vida al mundo que lo rodea[52]. Por esta razón, la función rectora del pensamiento, y el primado que éste adquiere en la conexión psíquica desarrollada, no es algo añadido desde fuera a la vida, sino una exigencia de la vida misma, «porque nace de la interna necesidad en que nos hallamos de establecer algo fijo dentro del cambio incesante de las percepciones sensibles, de los deseos y sentimientos, para que sea posible una dirección constante y unitaria

---

48 Ver III. 2., p. 86. Cf. CRH 182, 187.

49 «Im Strukturzusammenhang des Seelenlebens ist das Denken gleichsam eine Einschaltung zwischen Eindruck und Reaktion: es muß in Handlung umgesetzt werden. Darauf beruht das Spiel des Kindes wie die gesamte Kultur. Denken und Erkennen stehen in dem lebendigen Wesen innerhalb eines teleologischen Strukturzusammenhanges, der von der Perzeption der Außenwelt hinüberreicht zu der gegenseitigen Anpassung zwischen der Außenwelt und sich selbst» [GS X 13]. La cursiva es nuestra. Esta convicción, que se podría resumir con la frase "el hombre no está en la tierra simplemente para ser sino para actuar" imprime a su fundamentación de la historia y de la filosofía un carácter eminentemente activo-práctico. [Cf. M. ERMARTH, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*, p. 27].

50 Cf. GS XIX 92, CRH 182.

51 Por eso, como se verá más abajo, Dilthey no identifica el pensamiento con la razón. Pensar no es limitarse a la construcción de juicios y silogismos. Cf. O.-F. BOLLNOW, *Dilthey und die Phänomenologie*, p. 33.

52 Cf. GS IX 185.

de la vida»[53].

Porque, sin la presencia directiva de la teleología, la existencia misma de la conexión psíquica sería imposible. Admitiendo la posibilidad hipotética de un flujo vital que estuviese formado únicamente de captación objetiva, sentimiento y reactividad ciega, éste sería un bullir informe —sin unidad ni continuidad—, que carecería de identidad. Más aún, sería legítimo dudar del hecho de que tal fenómeno pudiese ser llamado vida. En efecto, el desarrollo de la vida vegetal ya muestra una teleología interna, y la actividad instintiva de los animales no es una respuesta ciega al medio ambiente.

La realidad que se revela en la vivencia, siempre es una realidad vivida, porque las relaciones reales entre las cosas que experimentamos o que "aparecen" como contenidos de las vivencias de la captación objetiva son el fundamento de la conexión estructural de las vivencias mismas. Para Dilthey es posible establecer estas o aquellas relaciones estructurales entre las vivencias de la actitud captadora, porque «todas las vivencias de la captación objetiva se hallan enderezadas, en la conexión teleológica de las mismas, a la captación de aquello "que es", de la realidad»[54]. En efecto,

> «Esas relaciones de las vivencias dentro de la captación objetiva se dan entre los contenidos que se presentan en esas vivencias. Se encuentran ya en la "realidad" (*Sachverhalt*) que se me ofrece objetivamente. (...) Cierto que la captación de esta "realidad" presupone los actos del unir y separar, pero las relaciones no tienen lugar en esos actos sino entre los contenidos implicados en lo que se me ofrece como real. La validez de las relaciones dadas es independiente de los actos de conciencia en que son captadas»[55].

La función estructural que la captación objetiva desempeña en el proceso de la vida es el gradual descubrimiento y clarificación de las relaciones que existen entre las cosas que se manifiestan en lo vivido e intuido por las unidades psicofísicas de vida. Y esto no es otra cosa que el conocimiento de la realidad. Por otro lado, la captación objetiva no determina o construye la conexión que se da en la conciencia entre los contenidos de nuestras vivencias, aplicando categorías formales del pensamiento, sino que descubre o revela la conexión que existe entre las cosas en la realidad. Así, aunque sea la actividad propia del pensamiento la que la lleva a cabo, sin embargo éste no es el garante de la verdad del conocimiento, porque

---

[53] EI VII 9. El primado del pensamiento en la antropología diltheyana no permite sostener una interpretación de su filosofía como un vitalismo irracionalista.

[54] EI VII 149.

[55] EI VII 42.

> «la validez de las relaciones dadas es independiente de los actos de conciencia en que son captadas. Así también, el silogismo expresa únicamente relaciones lógicas fundadas en lo objetivo y no relaciones entre los actos mentales. Las premisas y la conclusión se enlazan en la deducción en una conexión cuya naturaleza reside en la fundamentación de la conclusión por las premisas. Pero en el silogismo no se captan los actos como fundamentadores, sino que se capta una "realidad"»[56].

Como se ha visto en el capítulo II[57], la teoría del conocimiento diltheyana niega la separación entre materia y forma del conocimiento que fue teorizada por el sistema trascendental kantiano. Dilthey postula, en cambio, la dependencia de la forma del conocimiento, por medio de la cual éste es poseído por el sujeto, de la naturaleza de la materia sensible misma de las impresiones que lo originan.

Esta postura es una consecuencia del primado gnoseológico que la experiencia de la vida tiene dentro del pensamiento diltheyano. Es decir, la raíz de la que brota el conocimiento es lo que nos viene "dado" en la experiencia: el saber no tiene su origen último en una razón pura. Para la realidad del conocimiento la experiencia es el hecho primario, el pensamiento se encuentra condicionado por ella, desempeñando una función meramente instrumental en el proceso cognoscitivo. Dilthey resume esta idea al indicar «la conciencia del estar contenido lo que se predica en la realidad, como lo primero, y la vinculación en el pensamiento, como lo segundo»[58]. Este modo de considerar la naturaleza del conocimiento le lleva a llamar a su gnoseología una teoría del conocimiento "realista" o "críticamente objetiva"[59].

Así, intentando explicar la naturaleza funcional del pensamiento dentro del proceso del conocimiento, en un párrafo de su ensayo *Los hechos de la conciencia* (*«Redacción de Breslau», Breslauer Ausarbeitung*), Dilthey compara el carácter instrumental de la razón en la obtención del saber con la utilidad que tiene la escalera de una torre para contemplar un paisaje. La comparación resulta muy ilustrativa:

> «Si alguien trepa trabajosamente por la escalera de una torre a fin de disfrutar de un panorama, la escalera le posibilita únicamente elevar sus

---

[56] EI VII 42-3.

[57] Véase II. 4, p. 57 y ss.

[58] EI VI 188. Dilthey ya sostenía este punto de vista doce años antes, en la «*Redacción de Breslau*»: «Toda realidad viene dada en la experiencia. El pensamiento es un análisis de la realidad» [GS XIX 92].

[59] Cf. *La fundación de las ciencias del espíritu* (1905-9) [EI VII 17 nota]. Sin embargo, este "realismo" no tiene nada que ver con el realismo metafísico, como se ha visto en el capítulo II (p. 78 y ss.)

ojos hasta el punto desde el cual puede contemplar el vasto paisaje. Nuestro razonamiento produjo el saber en tan escasa medida como la escalera produjo la visión. Uno y otra no eran sino instrumentos que nos llevaban al lugar en el cual ya era posible ver. Todo nuestro razonamiento no era sino una guía para llevar a cabo, en circunstancias muy dispares, el acto psíquico en el que el hecho de la conciencia me está presente y se experimenta como realidad, una guía para distinguir el saber inmediato que así surge de toda otra especie de certeza, para mostrar con claridad la realidad que se da en él, para llevar a conciencia la validez universal del acto. Así, pues, en la medida en que ese razonamiento era una guía para elevar a la conciencia más clara este acto psíquico, no era sino instrumento, preparación»[60].

En el fondo, lo que a Dilthey le interesa es el saber, es decir, el conocimiento de la realidad. El pensamiento es solamente el medio que le permite clarificar la visión que tiene de la realidad. De este modo, en clara oposición polémica al racionalismo, Dilthey sustenta el edificio del saber, no sobre una supuesta evidencia lógica del pensamiento, que sería independiente de la experiencia vital, sino por el contrario, en la seguridad y certeza que produce la experiencia misma. La afirmación de la realidad de las situaciones de hecho que se manifiestan en la experiencia de la vida, y de las relaciones que los contenidos de los juicios expresan sobre ella, se funda en la experiencia de la vida (*Lebenserfahrung*)[61]. En un ensayo de 1892, de título *Experiencia y pensamiento* (*Erfahren und Denken*), afirma esta idea en modo rotundo:

«hay algo que no es menester probar, sino que ni puede ni debe ser puesto en duda. Junto al sentimiento de convicción que acompaña a los actos mentales tenemos, como fundamento independiente de la lógica, la seguridad de las percepciones, en primer lugar, de las internas»[62].

Por otra parte, frente al pensamiento metafísico, este radical empirismo vitalista quiere cerrar las puertas a todo conocimiento de realidades que trasciendan la esfera de la experiencia, negando así cualquier tipo de validez objetiva a la metafísica. En efecto, Dilthey sostiene claramente en *Ideas* que

«no podemos establecer una conexión fuera de aquello que nos es dado. Más allá de esto, tal como se nos da en la experiencia interna, no puede ir la ciencia de la vida psíquica. La conciencia no puede salir de sí misma. La conexión en que está operando el pensamiento y de la que parte y

---

60 CRH 119.

61 Cf. EI VI 185.

62 EI VI 188.

> depende constituye para nosotros el supuesto ineludible. El pensamiento no puede ir más allá de su propia realidad, más allá de la realidad donde nace. Si pretende construir una conexión racional más allá de esta última realidad que nos es dada, semejante conexión no podrá estar compuesta sino de los contenidos parciales que se representan en esa misma realidad»[63].

El presupuesto o condición de la percepción, del pensar y del imaginar, es decir, de todo el proceso que hace posible el conocimiento de la realidad, lo constituye la conexión de los fenómenos psíquicos entre sí —es decir, la *conexión psíquica* (*psychische Zusammenhang*) misma—, que se da en la experiencia interna de ese algo vivo, libre e histórico que es el hombre. Toda conexión de la que el hombre se percata o que es puesta por el pensamiento ha sido sustraída a la actividad viva que se da en la psique humana, porque ésta es ya una conexión en sí misma[64]. En efecto, como indica en su ensayo *Sinopsis de mi sistema* (*Übersicht meines Systems*, 1895-7),

> «la condición más general bajo la que se halla todo conocer, valorar, actuar teleológicamente (*zweckmäßig*) es, en general, toda conexión producida por la conciencia, es *la conexión de la propia conciencia*. Y ésta se nos ofrece como *estructura de la vida psíquica*. Todas las conexiones que conocemos están abstraídas de ésta. (...) Si el juicio expresa la copertenencia del sujeto y el predicado, si en él está, por tanto, el predicado como concepto específicamente distinto del sujeto y se expresa su pertenencia a la existencia dada en el sujeto, ya está contenida aquí una conexión que se ha tomado de la estructura de la vida psíquica misma. Por consiguiente, el intelecto humano, en lo concerniente a su misión suprema —expresar la conexión de lo real—, está vinculado a la conexión contenida en la vitalidad de la persona. El conocimiento no puede ir más allá de la vida, es decir, no puede establecer ninguna conexión que no esté dada en la propia vida»[65].

Se comprende así que para Wilhelm Dilthey no sea posible construir una teoría del conocimiento correcta prescindiendo de la idea que se posee de la conexión psíquica. Desde la perspectiva diltheyana, no es posible descubrir la relación que existe entre los fenómenos espirituales de la captación objetiva —que son el material con el que trabaja la gnoseología— sin tener en cuenta las características de la psique humana. Más aún, la acción de la conexión

[63] EI VI 241-2. Ver también EI VI 357, EI VIII 252, EI VIII 254; GS XIX 358.

[64] Cf. EI VI 241. La trabazón de verdades, valores y bienes que se da en el saber humano está en estrecha correspondencia con la estructura misma de la vida. Cf. E. ÍMAZ, *El pensamiento de Dilthey*, p. 208.

[65] EI VIII 252. El segundo subrayado es del traductor. Cf. EI VI 185.

adquirida de la vida psíquica sobre totalidad de las percepciones, representaciones y estados de conciencia es el factor que une indisolublemente la experiencia del conocimiento a las vivencias del sentimiento y de la voluntad. Ésta es la estancia unificadora de la experiencia humana[66]. Todo el que propone una explicación del proceso del conocer, la apoya en modo consciente o inconsciente sobre una teoría acerca de la naturaleza del espíritu humano, porque

> «es evidente que los hechos espirituales que constituyen el material de la teoría del conocimiento no pueden ser entrelazados sin contar con el trasfondo de alguna idea de la conexión psíquica. No hay ningún arte de magia del método trascendental que haga posible esta imposibilidad. Ningún sortilegio de la escuela kantiana puede servir al propósito. La apariencia contraria se debe a que el teórico del conocimiento posee en su propia conciencia viva esta conexión y la lleva a su teoría. La presupone. Se sirve de ella. Pero no la controla»[67].

Para Dilthey está claro que, sin una correcta apreciación de la conexión psíquica, es imposible fundamentar con corrección las nociones de la gnoseología. En efecto, Dilthey afirma en *Ideas* que «podremos eludir las influencias azarosas de psicologías erróneas en la teoría del conocimiento si logramos poner a su disposición proposiciones válidas acerca de la conexión de la vida psíquica. Claro que sería improcedente exigir como base anticipada de la teoría del conocimiento una psicología descriptiva desarrollada. Pero, por otra parte, una teoría del conocimiento sin supuestos no pasa de ser una ilusión»[68]. En esta intuición se encuentran las bases de la relación de circularidad entre los conceptos psicológicos y los gnoseológicos que existe en el pensamiento diltheyano.

Por tanto, si se tiene presente la teoría diltheyana de la conexión psíquica estructural, en la que las diferentes actitudes o aspectos se encuentran unidos en modo inextricable, no debe sorprender que nuestro autor reúna todos los procesos cognoscitivos, que van desde la percepción sensible al pensamiento geométrico y matemático dentro el ámbito de las vivencias de la representación o captación objetiva. En efecto, como señala en la *Estructuración del mundo histórico* (1910),

> «El saber constituye una jerarquía de aportaciones: lo dado es "explicado" —aclarado— en las operaciones mentales elementales, es reproducido en

---

66 Cf. EI VI 38-40.

67 EI VI 201. Cf. M. Failla, *Dilthey e la psicologia del suo tempo*, pp. 38-9.

68 EI VI 203.

> las representaciones y es "representado" en el pensamiento discursivo, y así "representado" de diversos modos. Porque la "explicación" de lo dado mediante las actividades mentales elementales, la reproducción en la representación recordada y la "representación" en el pensamiento discursivo pueden ser subordinadas al concepto más amplio de representación»[69].

Dilthey quiere poner al descubierto esta jerarquía que estructura el saber humano. Con este fin, analiza las conexiones que el pensamiento establece entre lo que nos es dado en la experiencia. Aunque nuestro filósofo considera el juicio la *forma primaria del acto mental discursivo* —es decir, la forma elemental de razonamiento—, sin embargo sus análisis no se paran a ese nivel, sino que marchan más allá del juicio y se adentran en los procesos de la conciencia que se encuentran en la base del pensamiento discursivo. Allí descubre una serie de actividades de tipo intelectual, que funcionan en modo automático como una especie de pensamiento *tácito o silencioso* (*schweigende Denken*)[70], a las que llama operaciones lógicas elementales: «tales procesos son el comparar, diferenciar, encontrar semejanza o igualdad, determinar grados, unir, separar»[71]. Estos procesos intelectuales básicos se encuentran siempre presentes en el vivir del hombre, del cual no es posible separarlos[72].

La expresión de dichos procesos como operaciones lógicas es sólo la expresión conceptual o abstracta de las relaciones que configuran la conexión vital. No podemos olvidar en ningún momento que para nuestro autor la conciencia y el pensamiento son realidades inmanentes a la vida.[73]. Así, «la conexión de una percepción sensible no procede de las excitaciones sensibles que se enlazan en ella. Nace de la actividad viva, unitaria en nosotros, que ya es en sí conexión. También los procesos de nuestro pensamiento consisten en ese mismo unir vivo. El comparar, unir, separar, fundir está conllevado por la vitalidad psíquica»[74]. Estos procesos mentales primarios —o *pensamiento tácito*— fundamentan las operaciones superiores del pensamiento, es decir, aquello que permite la formación de imágenes y la abstracción de conceptos, así

---

69 EI VII 149.

70 Cf. EI VI 202.

71 «Vergleichen, Unterscheiden, Ähnlich-, Gleichfinden, Grade bestimmen, Verbinden, Trennen» [EI VI 185. Cf. EI VI 40-1; EI VII 48, EI VII 84-7; EI VIII 252].

72 Cf. G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, GS V LXII.

73 «Das Bewußtsein und die primären Denkoperationen sind dem Leben immanent. Sie erleuchten es, ja sie machen es erst möglich. Sie sind überall in ihm gegenwärtig. Nun unterscheiden, trennen, setzen gleich, verbinden wir von Gegebenheit zu Gegebenheit, bleiben dabei im Relativen, Subjektiven, streben aber durch Verbreiterung der Erfahrung zu festen Punkten zu gelangen, allgemein gültiges und notwendiges Denken herbeizuführen» [GS XIX 358].

74 EI VI 241.

como el posterior establecimiento de las relaciones entre ellos por medio de juicios, uniendo y separando[75]. Expresado con otras palabras, nuestro autor ve una esencial unidad y continuidad en el proceso cognoscitivo, que va de la percepción sensible a las construcciones más complejas del saber abstracto, en el que cooperan en todo momento los mismos procesos mentales:

> «Nos las habemos, pues, únicamente con etapas diferentes en la acción de un mismo proceso. Los mismos procesos elementales de asociación, reproducción, comparación, diferenciación, apreciación de grados, de separación y de unión, del prescindir y destacar, que es en lo que se basa luego la abstracción, actúan en la formación de nuestras percepciones, de nuestras imágenes reproducidas, de las figuras geométricas, de las representaciondes de la fantasía, y esas mismas operaciones rigen en el pensamiento discursivo»[76].

Como consecuencia de lo anterior, no resulta difícil comprender su oposición y ataque frontal a las separaciones tajantes y la técnica diseccionadora que lleva a cabo la crítica de la razón kantiana. Por otra parte, Dilthey sostiene que Kant, intentando explicar la naturaleza y alcances del saber humano desde un punto de vista trascendental, se vió influido inconscientemente por la teoría psicológica en voga en la segunda mital del siglo XVIII, que denomina teoría "clasificadora" de las facultades[77]. A su modo de ver, la distinción kantiana entre intuición y pensamiento —es decir, entre sensibilidad y entendimiento—, así como la separación entre materia y forma del conocimiento, desgarran innecesariamente su conexión viva[78]. No era necesario intentar

---

[75] E. Ímaz ve en la explicitación y fundamentación filosófica de estas afirmaciones la tarea de la gnoseología diltheyana, pues «por lo mismo que el conocimiento no puede ir más allá de la vida, habrá que mostrar que la percepción impone, junto con los materiales, la forma en que éstos habrán de ser ordenados por la conciencia. La elaboración de la percepción comienza inmediatamente y nada ganaríamos si no pudiéramos mostrar la intelectualidad de la percepción, es decir, la existencia de una percepción de segundo grado. Y, todavía, si no mostráramos que no existe solución de continuidad entre este "pensamiento tácito" y el expreso o discursivo. La elaboración intelectual de la vivencia, que tiene que aportarnos su descripción y análisis, tiene que estar a salvo de cualquier sospecha de interpolación, mostrándola como una mera "explicitación", en diversos grados, de su contenido, una traída a conciencia cada vez más clara, una autognosis» [E. ÍMAZ, *El pensamiento de Dilthey*, pp. 177-8].

[76] EI VI 202. Cf. VII 80.

[77] En el ensayo *En torno a Kant* (*Eine Kantdarstellung Diltheys*), expone en modo sintético el influjo de esta postura psicológica en las *Críticas* kantianas [cf. EI III 336].

[78] Cf. EI VI 201-2. R. A. Makkreel otorga un lugar importante en la filosofía diltheyana este ataque a la oposición kantiana entre forma y contenido. Dilthey, en cambio, «ve en todas partes la forma implícita en el contenido» [R.A. MAKKREEL, *Dilthey, Philosopher of the Human Studies*, p. 126].

fundamentar las categorías *a priori* calcando la clasificación que la lógica formal hacía de los juicios[79], sino que bastaba acudir a los procesos mentales elementales que se han señalado arriba, pues «las categorías formales han sido abstraídas de tales funciones lógicas primarias. No tenía necesidad Kant de deducir esas categorías del pensamiento discursivo[80]. Y todo pensamiento discursivo puede ser representado como una etapa superior de estos procesos mentales tácitos»[81].

En cambio, la teoría del conocimiento que Dilthey propone se apoya en su concepción de la estructura psíquica de la vida, fundando en modo consciente y a propósito, las categorías del conocimiento en la experiencia de la vida. Su análisis de la experiencia busca iluminar y delimitar propiedades de esa vida que todo individuo experimenta en su propio vivir y que, sólo *a posteriori*, son asumidas por la razón como categorías del pensamiento[82]. Se trata, por tanto, de categorías que Dilthey no duda en llamar «categorías reales» (*reale Kategorien*)[83] o «categorías de la vida» (*Lebenskategorien*)[84], pues han sido sacadas de la vida misma[85]. Ejemplos de categorías reales son las ideas de conexión, estructura, sentido, significado, etc. Estas categorías se encuentran inseparablemente unidas a un contenido de experiencia, y por tanto no pueden ser jamás meramente formales[86]. Así, esta actitud gnoseológica conduce a la intelectualización o racionalización de la sensibilidad (*Empfindung*), como una consecuencia más del rechazo de la separación kantiana de la forma (*Form*) y la materia (*Stoff*) del conocimiento. En efecto, para nuestro autor, «la sensibilidad y la razón tienen necesariamente un punto de contacto, no puede excluir uno al otro como algo absolutamente heterogéneo. Es decir: la sensibilidad no puede carecer de racionalidad, ser heterogénea respecto a la razón. Mejor dicho, una

---

79 Cf. EI V 54.

80 A este respecto, Dilthey añade que el uso formal de la lógica no es originario en Aristóteles, sino que nace en la modernidad. En efecto, la *Lógica* aristotélica no es simplemente una técnica del pensar correctamente, o un instrumento práctico que apoya las argumentaciones retóricas, sino que ésta tiene su propia finalidad y contenido, y se encuentra en relación estercha con su πρώτη φιλοσοφία. Es en el seno de la crítica kantiana en donde la lógica se convierte en un conjunto de categorías formales de la razón pura [cf. GS XX 15-6].

81 EI VI 202. Cf. 243.

82 Cf., p. ej. EI VI 243; CRH 184-5, 196-7.

83 Cf. EI V 54, VII 216, GS XIX 361. En CRH 196, C. Moya Espí traduce acertadamente el adjetivo alemán «*reale*» con el adjetivo *material*, para indicar mejor la contraposición con las categorías *formales*. Es preferible, sin embargo, seguir la versión literal que E. Ímaz hace de este término en su traducción (EI).

84 Cf. CRH 184.

85 Cf. EI VI 368; H. JOHACH — F. RODI, *Vorbericht der Herausgeber*, GS XIX, LII.

86 Véase lo dicho en el apartado 8 del II capítulo, p. 80.

racionalidad actúa en la sensibilidad, en el placer y el dolor, en la percepción de los valores (*Wertgefühlen*)...»[87].

Las categorías reales, extraídas de la experiencia, son el fundamento de una lógica y una teoría del saber que no ha sido modelada en modo predominante por el conocimiento intelectual de la realidad que ofrecen las representaciones de la captación objetiva. Así, la finalidad que Dilthey se propone es «moldear de tal suerte las proposiciones de la lógica y de la teoría de la ciencia, que se puedan referir lo mismo al conocimiento de la realidad que a la fijación de valores, a la adopción de fines y al establecimiento de reglas»[88]. O sea, se trata de crear una gnoseología que vaya más allá de la captación objetiva, que no sólo fundamente el conocimiento intelectual, sino todo *saber* y actividad que tengan origen en la experiencia humana total, sin mutilar. Ésta debe fundarse, por tanto, sobre la totalidad de la naturaleza humana, que no sólo conoce, sino que también siente y quiere[89]. Así, el objetivo de sus investigaciones es lo que Dilthey resume como el proyecto de una «crítica de la razón histórica»[90], y es un hilo conductor que une todas las etapas de su trabajo intelectual.

En efecto, la gnoseología diltheyana de la última etapa de su vida —que suele ser llamada *hermenéutica* en contraposición a la etapa *psicologista*— también se encuentra fundamentada sobre la concepción de la conexión estructural de la vida psíquica que Dilthey desarrolló en sus escritos y lecciones de psicología y estética de los últimos treinta años del siglo XIX[91]. Si bien los matices y la terminología a veces cambien gracias a la luz que aporta la fenomenología a su pensamiento, sigue siendo válida la esencial continuidad entre psicología y teoría del conocimiento. Esta apreciación nuestra es producto del análisis de textos pertenecientes a los diversos momentos de su producción intelectual,

---

87 GS VI 20. Cf. H. INEICHEN, *Diltheys Kant-Kritik*, pp. 57 y 61.

88 EI VII 50. Cf. E. ÍMAZ, *El pensamiento de Dilthey*, p. 189.

89 En *Acerca de la teoría del saber*, Dilthey distingue netamente entre conocimiento (*Erkenntnis*) y saber (*Wissen*). El primero es solamente una forma particular del segundo: «a los tres modos de actitud del espíritu: en la esfera del conocimiento (*Erkenntnis*), en la del sentimiento y del impulso, y en la del querer, corresponden tres clases distintas de saber (*Wissen*)» [EI VII 80]. En modo similar, en el *System der Philosophie in Grundzügen* ("System I", Berlin 1899-1903) habla de «saber como conocimiento y saber como vivencia y comprensión (*Wissen als Erkennen und Wissen als Erleben und Verstehen*)» [GS XX 327] como dos modos diversos e irreductibles del saber.

90 En estos análisis se encuentra la fundamentación filosófica de la crítica de la razón histórica [Véase cap. I nn. 5 y 6, p. 23 y ss.].

91 Los títulos de las dos primeras partes que forman *La fundación de las ciencias del espíritu* (*Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*) ilustran claramente esta idea: a un primer estudio llamado *La conexión estructural psíquica* (*Die psychische Strukturzusammenhang*), sigue *La conexión estructural del saber* (*Der Strukturzusammenhang des Wissens*) [ver EI VII 5-77].

como se puede corroborar observando las citas y las referencias utilizadas en este apartado. Además, Wilhelm Dilthey expresamente reconoce este hecho en *La fundación de las ciencias del espíritu*, cuando afirma que no existe una ruptura a este respecto entre su pensamiento de los años noventa y sus últimos escritos[92].

El paso siguiente es la explicación de la afectividad, concluyendo así este capítulo sin haber llevado a cabo un análisis detenido de las diferentes categorías reales, de sus relaciones recíprocas y su jerarquía. El análisis realizado en estas páginas ha tenido como única finalidad mostrar la íntima unión que existe en el pensamiento de nuestro filósofo entre la psicología —y, consiguientemente, la antropología— y la teoría del conocimiento[93], y no una exposición detallada de esta última.

---

[92] En ese ensayo, antes de abordar la conexión del saber, expone lo que él llama preconceptos descriptivos, comenzando por la noción de estructura psíquica. Una nota a pie de página, a la que ya se ha hecho mención con anterioridad, abre la tratación del tema, y allí Dilthey especifica que «esta parte descriptiva de la investigación representa una continuación del punto de vista adoptado en mis trabajos anteriores. Estos trabajos se encaminaban a fundamentar la posibilidad de un conocimiento objetivo de la realidad y, dentro de este conocimiento, de la captación objetiva de la realidad psicológica en particular» [EI VII 17 nota].

[93] Quien desee profundizar en este aspecto de la gnoseología diltheyana puede consultar, por ejemplo, O.-F. BOLLNOW, *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie*, pp. 101-166; E. ÍMAZ, *El pensamiento de Dilthey*, pp. 245-7. M. RIEDEL, *Diltheys Kritik der begründenden Vernunft*, en E. W. ORTH (Hg.), «Dilthey und die Philosophie der Gegenwart», Alber, Freiburg im Breisgau 1985, pp. 185-210.

VI. EL SENTIMIENTO Y EL IMPULSO

1. Esencia y estructura de la afectividad

Los términos sentimiento (*Gefühl*) e impulso (*Trieb, Antrieb*)[1] expresan con gran fuerza la intuición que nuestro filósofo tiene de ese fondo afectivo y pulsional de la vida, núcleo insondable y misterioso del que brotan todas las manifestaciones vitales, pues «en éstos se halla el centro de nuestra estructura anímica; a partir de él se mueven todas las profundidades de nuestro ser»[2] Para ayudar al lector de sus ensayos a entender esta idea fundamental de su pensamiento, Dilthey utiliza una imagen mecánica, pero muy gráfica, cuando compara el papel que desempeña la vida impulsiva y afectiva en la estructura psíquica al resorte que mantiene en movimiento el mecanismo de un reloj[3].

Para Wilhelm Dilthey, impulso y sentimiento son dos manifestaciones inseparables de la misma actitud psíquica. Es decir, además del simple hecho de que el sentimiento aparezca y actúe íntimamente unido a los impulsos y viceversa[4], existe una fundamental identidad de los dos en cuanto a la materialidad de su contenido[5]. Por esta razón, cuando utiliza la expresión sentimiento,

---

1 Los vocablos alemanes *Trieb* y su derivado *Antrieb* pueden significar tanto los conceptos genéricos de *impulso* o *pulsión* como la idea más concreta de *instinto*, con toda la carga animal que dicho término posee. Para traducirlos al castellano, se utilizará generalmente la acepción más genérica, para no distorsionar en una única dirección la significación de los textos.

2 EI VIII 178. Es evidente la filiación romántica y el influjo de Kant y Fichte en el modo en el que Dilthey concibe los impulsos o instintos del hombre. Cf. G. MISCH, *Vorbericht der Herausgebers*, GS V XXXIV.

3 «El resorte de este reloj lo constituye la estructura y la legalidad de nuestra vida impulsiva y afectiva» [EI VIII 16; Cf. VI 49].

4 «En todo impulso operan de modo irresistible sentimientos oscuros» [EI VI 250].

5 «Die Zergliederung findet hier Gefühle und Triebe zwar in der Form des Geschehens voneinander verschieden, doch in ihrer Inhaltlichkeit nicht trennbar.

»Satz I. Gefühle und Triebe treten im Seelenleben als zusammengesetzte Zustände auf; es lassen sich in dieser Zusammensetzung bestimmte Arten, auf Vorstellungen zu reagieren, als einfachere Bestandteile unterscheiden; diese gehen dann durch die Formen von Gefühl und

ésta posee algunas veces un sentido genérico, que abarca también el ámbito de la vida impulsiva en general.

No obstante lo dicho, al analizar esta actitud psíquica con mayor detalle, Dilthey hace notar con claridad que se trata de dos aspectos formalmente distintos. Es decir, aunque se trate de dos realidades *materialiter* idénticas, el impulso y el sentimiento son *formaliter* distintos. Esta tensión entre identidad y diferencia se hace evidente en sus lecciones de ética de 1890, cuando sostiene que

> «en las ciencias biológicas, el impulso y el sentimiento no pueden ser separados el uno del otro. Aquí aparecen sólo como dos formas diversas por las que "corre" (*durchläuft*) el mismo proceso, que consiste en la reacción que tiene lugar como respuesta a una impresión del sistema impulsivo. Por tanto, da lo mismo si el sentimiento es la primera forma de esta reacción o lo es el impulso. El proceso puede conducirse en maneras muy diversas, pero toda forma de reaccionar puede presentarse como sentimiento, o como impulso o en forma de volición»[6].

Sin embargo, dejando de lado estas distinciones, ya desde los primeros años de su docencia en Breslau, Dilthey pone el acento en el carácter originario —primario— del impulso vital. Porque insiste en que lo primero y principal en el hombre no son las afecciones del sentimiento en cuanto tales o las pulsiones concretas que a ellas se asocian, sino el fondo pulsional que da origen a unas y

---

Trieb hindurch.

»So kann das Streben, die Verletzung der eigenen Daseinssphäre zu ahnden, nicht von dem in diesem Streben enthaltenen Gefühl getrennt werden. Oder wenn in unserer Personalität gegründet ist, daß wir das gegebene Wort unabhängig vom Wechsel der Zeit festhalten, so ist auch hierin Gefühl und Antrieb miteinander verbunden. Wohl ist es für die innere Form des Charakters ein entscheidender Unterschied, ob in ihm Gefühle durchgehends in Handlungen überzugehen streben oder in Ausdruck und Aussprache verpuffen, aber es verlaufen, inhaltlich gesehen, stets dieselben bestimmten Arten der Reaktion auf Vorstellungen zunächst in den Gefühlen, dann in den Trieben, als in verschiedenen Formen des seelischen Geschehens. Eine solche bestimmte Reaktionsweise ist es, wenn qualitative Empfindungen, denen das Interesse sich zuwendet, einen Gefühlston erhalten, wenn zwischen unseren Tonempfindungen oder Gesichtsempfindungen Kontrast oder Harmonie entsteht, sowie wenn die Auffassung der Gemütszustände anderer Personen Sympathie, Mitgefühl hervorruft» [GS IX 188].

6 «Trieb und Gefühl können aber innerhalb der konkreten biologischen Wissenschaften nicht voneinander getrennt werden. Hier treten sie nur als verschiedene Formen auf, welche derselbe Vorgang durchläuft. Dieser Vorgang besteht in der Reaktion, welche auf einen Eindruck vom Triebsystem stattfindet. Hierbei ist es gleichgiltig, ob das Gefühl die erste Form dieser Reaktion ist oder der Trieb. Dies mag sich ganz verschieden verhalten, aber jede solche Reaktionsweise kann in der Form des Gefühls, in der Form des Triebs, in der Form der Volition auftreten» [GS X 51].

a otras[7]. Así, en el curso de psicología que dio en el semestre de verano del año 1878, explicaba que

> «existen impulsos naturales que se encuentran activos en nosotros antes de que hagamos la experiencia del placer. Lo primario en nosotros es la energía, el mundo de nuestros sentimientos es en primera instancia la conciencia de nuestros impulsos y energías. No porque nuestro apetito se satisfaga por medio de un objeto, lo apetecemos. En todo caso, no es ésta la situación (Tatbestand) sino que de la más profunda exigencia de nuestro yo brotan los sentimientos»[8].

Ahora bien, en otro escrito de aquel periodo, el *Ausarbeitung der deskriptiven Psychologie* (*Ensayo acerca de la psicología descriptiva*, ca. 1880), se encuentran afirmaciones más concretas acerca de la esfera afectiva. Entre otras cosas, en ese ensayo Dilthey responde explícitamente a la pregunta «¿Qué es el sentimiento?», diciendo brevemente que «hablamos de sentimiento sólo allí donde el agrado y desagrado son partes relevantes de un estado psíquico»[9]. Sin embargo, pocas páginas antes había escrito, como una primera tentativa de descripción de esta actitud psíquica, que «por sentimiento entendemos una percatación interior (*Innewerden*) cuya abstracción en forma conceptual es designada como valor o bien. Esto, pero como experiencia viva, es el sentimiento»[10].

Estos intentos de definición de la afectividad que se encuentra en las obras anteriores a la *Introducción*, así como los análisis del sentimiento y la impulsividad contenidos en sus escritos de psicología de los años noventa del siglo XIX, a veces nos pueden dejar insatisfechos. Sin embargo, algunas razones explican esta apariencia de generalidad o de falta de profundidad. Primero, Dilthey estaba interesado en esos años en la consolidación de su visión de la vida espiritual como una conexión psíquica unitaria y orgánica. Así, en sus escritos de ese periodo subraya sobre todo el carácter de totalidad de la

---

[7] R. Aron lo resume en pocas palabras cuando afirma que «la afectividad y la inteligencia están inicialmente al servicio de los instintos vitales» [R. ARON, *La philosophie critique de l'histoire,*p. 52].

[8] «Es gibt Naturtriebe, welche wirksam sind in uns, bevor noch die Erfahrung des Genusses gemacht ist. Das Primäre in uns ist die Energie, das Bewußtsein unserer Antriebe und Energien ist erst die Welt unserer Gefühle. Nicht weil unsere Lust befriedigt wird durch ein Obiekt, begehren wir dasselbe. Nicht dies ist unter allen Umständen der Tatbestand, sondern aus dem tiefsten Bedürfnis unseres Selbst entspringen die Gefühle» [GS XXI 134]. La cursiva es nuestra.

[9] «Was ist Gefühl? (...) Von Gefühl sprechen wir nur da, wo Lust und Unlust hervorragende Bestandteile eines psychischen Zustandes sind» [GS XVIII 150].

[10] «Unter Gefühl verstehen wir ein Innewerden dessen, was abstrakt in Begriffen als Wert oder Gut bezeichnet wird. Dieses als lebendige Erfahrung ist Gefühl» [GS XVIII 141].

misma, y la interacción orgánica que existe entre las actitudes psíquicas, pero analizando poco cada una de ellas en particular. Segundo, hay que tener en cuenta que normalmente se muestra reticente a establecer definiciones, prefiriendo por el contrario en sus ensayos el uso de descripciones. Éstas son como diferentes estudios o esbozos de un cuadro, que dejan al curioso que los contempla la labor de construir la escena que el artista quería pintar. Finalmente, en este caso se está analizando el fondo de donde brota la vitalidad misma, que se resiste especialmente a la penetración del ojo del intelecto.

Ahora bien, como ya se ha visto al momento de exponer la captación objetiva en el apartado anterior, la experiencia recogida en los últimos años de su vida y el influjo clarificador y ordenador de la fenomenología le hacen ver la necesidad de distinguir más, y le ayudan a analizar con mayor profundidad cada actitud. Este cambio se refleja muy bien en los ensayos recogidos en la *Fundación de las ciencias del espíritu* (*La "conexión estructural" psíquica* y *La conexión estructural del saber*), en los que analiza con mayor detenimiento las características que distinguen la actitud afectiva de los otros dos aspectos de la conexión psíquica.

Así, por una parte, en *La conexión estructural del saber* Dilthey señala una peculiaridad del sentimiento: a diferencia de la actitud representativa, carece de una dirección hacia el objeto, o sea de intencionalidad. Aunque en el caso de la sensibilidad, en donde percepción, sentimiento y volición se encuentran entrelazados de tal modo que resulta difícil realizar una separación formal de estos tres aspectos, en general

> «cuando pasamos de cualquiera de las formas de la captación de objetos al sentimiento, lo primero que vemos es que no es posible ninguna comparación de aquéllas con éste. Oír, ver, palpar, tienen esta posibilidad de comparación y el juicio acerca de un objeto visto es comparable con la percepción, pero si coloco el sentimiento junto a estos modos de conocer ya no encuentro comparabilidad alguna»[11].

Por otra parte, las vivencias afectivas se distinguen de los movimientos volitivos —a los que se encuentran íntimamente unidas[12]—, por la ausencia de una finalización directa a la acción, a la realización de un hecho o una situación. Como ya se ha mostrado en el apartado 4 del capítulo IV, para nuestro filósofo sentimiento y acción son dos realidades distintas, que no se encuentran unidas o concatenadas en modo necesario[13].

---

[11] EI VII 51.

[12] En efecto, Dilthey une en la *Fundación de las ciencias del espíritu* el sentir y el querer bajo un mismo tratado, de título *El haber de objetos* (*Das gegenständliche Haben*) [cf. EI VII 50-77].

[13] p. 133.

De lo anterior, Dilthey concluye que el sentimiento, en cuanto actitud, consiste en "ser estado" (*Zuständlichkeit*), y nada más. Es decir, «el hacer o la dirección se hallan excluidos de este dominio; no sólo en el sentimiento "situacional" (*Lagegefühl*) sino también en el sentimiento que acompaña a los objetos, no tenemos como tipo de actitud más que el "estado" (*Zuständlichkeit*): un estado que se halla vinculado a la captación de objetos dados o que se funda en la situación del sujeto»[14]. La afectividad en cuanto componente de la conexión psíquica no es sino el tono o actitud interior con la que las «unidades psicofísicas de vida» (*psychophysische Lebenseinheiten*) se ponen en relación con, o miran al mundo que las rodea. Así, desde el fondo de la intimidad humana, el sentimiento juzga el mundo, pues «todo estado afectivo no hace sino expresar la inaprehensible actitud de la profundidad misma del sujeto con respecto a su situación y a los objetos»[15]. Resumiendo, se puede decir que «la vivencia afectiva es una actitud sentimental con respecto a las situaciones u objetos realmente dados o representados como posibles o figurados»[16].

Dilthey ve en el sentimiento una puerta, cerrada a una razón pura de corte kantiano, que sin embargo permite la entrada en las profundidades de la subjetividad humana, ya sea la propia o ajena, así como una apreciación diferente del mundo natural que nos rodea. Y así lo afirma en el segundo ensayo de la *Fundación de las ciencias del espíritu*, titulado *La conexión estructural del saber*:

> «El sentimiento es, por decirlo así, órgano tanto para la captación de nuestra propia individualidad como de la ajena, y, mediante la endopatía (*Einfühlung*), de la naturaleza misma, pues así alcanzamos peculiaridades suyas que el saber no nos podría proporcionar. Parece que al sentimiento se le revela una profundidad inaccesible al saber. Sobre la base de la captación objetiva tiene lugar como un viraje hacia la profundidad. Aquélla determinaba a partir del sentimiento el objeto, como si marchara hacia adelante para alcanzarlo; los sentimientos, en medio de la interacción entre nuestro yo y los objetos, miden la fuerza de nuestro yo, la presión del mundo, la energía de las personas en torno nuestro»[17].

2. Las esferas de la afectividad

[14] EI VII 53-4. Sin embargo, como insinúa más tarde en ese mismo ensayo — *Fundación de las ciencias del espíritu*—, la falta de esta intencionalidad no quiere decir que el sentimiento carezca de contenido [cf. EI VII 68], porque no existen sentimientos formales o vacíos.

[15] EI VII 54.

[16] EI VII 56.

[17] EI VII 59.

La afectividad presenta una gran complejidad y variedad, pues en ella no sólo se dan diferencias cuantitativas —intensidad o grado—, sino también de orden cualitativo, ya que los estados afectivos de la vida real suelen estar compuestos de sentimientos que se podrían llamar elementales. En efecto, forma parte del sentimiento toda una gama de tonalidades afectivas, que se encuentran siempre presentes en todo estado de conciencia y que además permiten diferentes grados de intensidad. Dilthey señala genéricamente, entre ellas, el agrado y el desagrado, el gusto y el disgusto, la complacencia y la displicencia (*Lust—Unlust, Gefallen—Mißfallen, Billigen—Mißbilligen*). En cambio, formas compuestas del sentimiento son, por ejemplo, la alegría, la simpatía y el odio[18].

Del mismo modo, cuando Dilthey habla de sentimientos "situacionales" (*Lagegefühle*) y sentimientos objetivos (*Gegenstandsgefühle*), está esbozando ya una primera caracterización de la complejidad inherente a la esfera sentimental. En efecto, la afectividad responde con sentimientos "situacionales" (*Lagegefühlen*)[19] al conjunto de las circunstancias a las que la unidad de vida se enfrenta[20]. Es decir, este tipo de sentimientos son la valoración global con la que la actitud afectiva de una unidad de vida concreta responde a su situación respecto al mundo[21]. Por esta razón, nuestro filósofo añade que «los estados de ánimo sin objeto suelen formar, por lo regular, el trasfondo de otra actitud; como esas luces y sombras que proyecta un astro escondido tras las nubes»[22].

En cambio, los llamados sentimientos objetivos son aquellas vivencias en las que la actitud afectiva es producida por un contenido concreto, fruto de un proceso de captación objetiva, ya sea éste un recuerdo, una representación

---

[18] «En la vida real los sentimientos se nos presentan con una gran complicación. Así como una imagen perceptiva se compone de una gran diversidad de contenidos sensibles, así también un estado afectivo ha surgido de sentimientos elementales que tendrá que buscar el análisis. (...) Además, los sentimientos se presentan en formas constituídas por su modo particular de composición a base de sentimientos elementales. Formas así son la alegría, el dolor, el odio. Pero estas formas no componen, como es evidente, ningún nexo final ni tampoco pueden ordenarse en un sistema.

»La diversidad de los sentimientos nos ofrece en primer lugar diferencias de grado. Los sentimientos pueden ser ordenados en una serie de intensidades que, a partir del punto cero de la indiferencia, marchan, en una dirección, según los grados de intensidad del agrado, gusto y complacencia, y, en la otra, según los grados de desagrado, disgusto y displicencia. Pero también muestran diferencias cualitativas» [EI VI 44; Cf. 250; VII 52; GS XIX 285].

[19] También llamados por nuestro filósofo "estados de ánimo sin objeto" (*gegenstandlose Stimmungen*) [Cf. EI VII 56].

[20] Cf. O.-F. BOLLNOW, *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie*, pp. 77-8.

[21] Cf. EI VII 57.

[22] EI VII 56.

creada por la imaginación o un objeto exterior[23]. Así, el sentimiento objetivo juzga acerca del valor de un objeto sensible o de una persona: "esta rosa es bella" o "estuvo bien que Sócrates no huyera de la prisión" son dos ejemplos que Dilthey ofrece de juicios de valor que apoyan sobre este tipo de sentimientos[24].

Ahora bien, las distinciones que Dilthey establece entre sentimientos objetivos y situacionales, o entre sentimientos elementales y compuestos, de tipo más bien aproximativo, no son las únicas. En efecto, en su ensayo *La imaginación del poeta*, Dilthey articula la afectividad como una serie de seis círculos o esferas sentimentales concéntricas, constituida cada una de ellas por respuestas emotivas características que les otorgan un aire particular. Como se trata de la exposición más ordenada y sistemática de la afectividad que existe en sus obras, se integrarán en ella otras explicaciones que se encuentran contenidas en otros escritos. Sin embargo, es necesario insistir en que, aunque en el modo de analizar el sentimiento se ve influido por la ciencia psicológica de su tiempo, como se puede ver por las frecuentes referencias que hace en este ensayo a psicólogos experimentales como Fechner y Wundt, el esfuerzo que encierra esta clasificación de los sentimientos es de naturaleza meramente descriptiva[25]. Esto es así porque nuestro autor evita totalmente la construcción de un sistema de la afectividad, que estableciese hipotéticas relaciones de tipo causal entre los sentimientos comprendidos en los diversos círculos, ya que esto significaría recaer en la psicología explicativa que rechaza[26].

Así, el círculo más exterior está constituído por lo que Dilthey llama el sentimiento común (*Gemeingefühl*) y los sentimientos sensibles. «Su característica reside en que el proceso fisiológico provoca agrado o desagrado (placer o dolor, *Lust oder Schmerz*) sin intermedio de las representaciones»[27]. Es decir,

---

[23] Cf. EI VII 57-8.

[24] Cf. EI VII 59.

[25] «It is in Dilthey's treatment of these and several other higher aesthetic principles that an implicit constructionist tendency, which had been overcome in dealing with the elementary principles, becomes most apparent. In his analysis of the spheres of feeling, Dilthey had, to be sure, generally followed Fechner in his method of proceeding "from the bottom up". The spheres could thus be interpreted as strata gradually extending upwards from feelings aroused by purely sensory elements to those appropriate to moral ideals. Nevertheless, in his descriptive analysis, Dilthey carefully avoided any explanatory hypotheses that would link the spheres into a constructive system. He dismissed the attempt to derive one sphere from another by calling them all elementary and emphasizing their uniqueness» [R. A. MAKKREEL, *Dilthey, Philosopher of the Human Studies*, p. 129].

[26] Sobre su rechazo de cualquier tipo de explicación hipotética de la realidad psíquica, véase p. ej. EI VI 241-2.

[27] EI VI 46.

«el límite inferior de la unidad estructural en las vivencias afectivas lo constituyen los sentimientos somáticos (*Körpergefühle*) y los estados de ánimo sin objeto (*gegenstandlose Stimmungen*)»[28].

Por una parte, en el caso de los sentimientos somáticos —como por ejemplo en el del tono muscular (*Muskelgefühl*)— el sentimiento se encuentra inseparablemente unido a la sensación. Este hecho encierra el peligro de que el término sentimiento sea utilizado para expresar sensaciones que no pueden ser objetivadas: una circunstancia que puede generar una confusión entre dos planos distintos. En efecto, según la opinión de Dilthey, uno de los errores capitales del sistema kantiano es el hecho de confundir el plano de la sensibilidad con el del sentimiento[29]. Sin embargo, sentimiento y sensación son dos realidades diversas, aunque en muchas ocasiones, como es también en el caso del gusto y del olfato, el placer o el dolor se encuentren inseparablemente unidos a la percepción que los origina[30]. Por otra, Dilthey llama *estados de ánimo sin objeto* a aquellos estados emotivos que carecen de una actitud respecto a su contenido concreto —agradado o desagrado—, por lo que, para poder objetivarlos, resulta necesario ponerlos conscientemente en el centro de la atención. Esto ocurre, por ejemplo, ante una situación de incomodidad interior o de alegría difusa que se hace consciente de repente, al preguntarnos «¿qué me pasa?». A su vez, el fenómeno opuesto se verifica cuando un sentimiento somático localizado, como puede ser el dolor de una herida, se desliza fuera del ámbito de la conciencia para ocupar un segundo plano, ya sea por efecto de otro sentimiento más fuerte, o por la concentración de la voluntad que se empeña en conseguir un fin determinado, como suele ocurrir a los soldados en el campo de batalla[31].

---

28 EI VII 56.

29 Se recoge aquí entero un pasaje ya citado en el texto más arriba: «Was ist Gefühl? Bei Muskelgefühl versteht man unter Gefühl überhaupt Empfindung. Sollten wir uns für Empfindungen, die nicht objektiviert werden, aber des Ausdrucks „Gefühl“ bedienen, so würde Verwirrung entstehen. Von Gefühl sprechen wir nur da, wo Lust und Unlust hervorragende Bestandteile eines psychischen Zustandes sind. Wenn also Kant diese beiden Vorstellungen verwirrt, so ist das ein Hauptirrtum seines Systems. Und ebenso müssen wir im Gegensatz zum Sprachgebrauch das Wort Gefühl in philosophischer Sprache nur im obigen Sinne gebrauchen» [GS XVIII 150].

30 «Así como nada sabemos de una situación espacial que se daría antes de la multiplicidad sensible, o de una facultad de ver "azul" antes de las afecciones, y más bien la "estructura" se convierte en sensación con el estímulo, y la naturaleza de la diversidad de estímulos en la vista y en el tacto sólo aparece como espacialidad, así también el sentimiento y el impulso se dan con lo otro con cuya referencia surgen: nada sabemos de la estructura de la vida impulsiva antes de la multiplicidad de los estímulos: ocurren al mismo tiempo. Y por eso se dan siempre de consuno multiplicidad sensitiva y realidad sentida, sentimiento y valor afectivo de lo determinante, impulso y objeto del impulso» [EI VIII 16].

31 Cf. *ibidem*.

Conforme se marcha del círculo más exterior hacia el núcleo central, crece la función que los otros dos miembros de la conexión psíquica —la captación objetiva y la voluntad— ejercitan en el proceso afectivo. Así, «el segundo círculo de sentimientos lo constituyen los sentimientos elementales que surgen de los contenidos sensibles bajo la condición de un interés concentrado»[32]. En general, se trata del tono afectivo que acompaña la atención que se posa sobre una sensación concreta, con el objeto de distinguir sus contenidos. De este modo, el papel mediador que la conciencia adquiere a partir de este círculo afectivo, debido a la aparición del interés, hace que la representación y el sentimiento se encuentren inseparablemente unidos[33].

En consecuencia, «el tercer círculo de sentimientos abarca los que surgen en las percepciones; por lo tanto, los provocados por las relaciones de los contenidos sensoriales entre sí»[34]. Porque en medio de las representaciones que construimos gracias al material proporcionado por los sentidos, hacen su aparición la simetría, el ritmo y una gran gama de relaciones espacio-temporales que, a su vez, despiertan sentimientos de complacencia y agrado. Este círculo sentimental es la sede principal de los sentimientos estéticos y, por tanto, de la capacidad de apreciar la belleza que encierran tanto la naturaleza como la obra de arte, que no puede ser reducida a una valoración hedonista en términos de placer y dolor[35].

Continuando nuestro camino hacia el interior de la unidad de vida, «el cuarto círculo de sentimientos lo constituye la gran diversidad de sentimientos que surge de la trabazón mental de nuestras representaciones y que es provocado por las meras formas de los procesos representativos y mentales, prescindiendo de la relación que guarda su contenido con nuestro ser»[36]. Éstos son los sentimientos que podrían ser llamados sentimientos *intelectuales*, por el hecho

---

32 EI VI 46.

33 Al respecto, R.A. Makkreel afirma: «The second sphere has already brought us to the point where feeling and representation are inseparable and not blindly associated» [R.A. MAKKREEL, *Dilthey, Philosopher of the Human Studies*, p. 121].

34 EI VI 47.

35 J. Owensby subraya este hecho al comentar las esferas de la afectividad: «The value of life, although intimately involved with feelings, is not reducible to them. Indeed, Dilthey explicitly rejects the utilitarian tendency to reduce all values to the feelings of pleasure and pain. In the "Poetics", Dilthey differentiates six spheres of feeling and relegates pleasure and pain to a sphere that reports physiological processes but has no representational content and no relevance to aesthetic value (SW, 5:79; GS, 6:150). What we feel as the value of life is "the fullness of life which we experience, the richness of living reality which we dimly realize, the vitality of what is in us, which seems to us to be the value of our existence" ("Descriptive Psychology", 97; GS, 5:216)» [J. OWENSBY, *Dilthey and the Narrative of History*, p. 93].

36 EI VI 48.

de formar parte de los procesos del pensamiento discursivo. Entre ellos, Dilthey enumera «las gradaciones en el sentimiento del éxito que acompaña a nuestro representar y pensar, el sentimiento agradable de la evidencia y el perturbador de la contradicción, la alegría por la conexión unitaria de lo diverso, el entretenimiento que proporciona un cambio abarcable, el sentimiento de aburrimiento, la alegría por el ingenio y lo cómico, la sorpresa que provoca un juicio agudo, etc.»[37].

En cambio, el penúltimo círculo afectivo ya se encuentra íntimamente asociado al núcleo pulsional del hombre:

> «El quinto círculo de sentimientos procede de cada uno de los impulsos materiales, que atraviesan toda la vida y de cuyo contenido total nos percatamos en los sentimientos. Se producen estos sentimientos cuando los impulsos elementales experimentan entorpecimiento o estímulo que proceden del medio que les rodea o de los estados internos»[38].

Se trata de sentimientos que brotan de, y se entretejen con los impulsos vitales más básicos. Por una parte se encuentran los sentimientos sensibles que se encuentran unidos a los instintos de conservación y de nutrición, así como al instinto sexual y de amor a la prole. Por otra —y a un nivel superior—, están aquellos sentimientos que surgen de la conciencia de sí, unidos a los impulsos de conservación y perfección de la propia persona y a la autoestima. Se trata de sentimientos de una especial complejidad, como son la vanidad, el honor, el orgullo, la vergüenza, la animadversión, la simpatía, la compasión y el amor. Dilthey ve en estos sentimientos —y en los impulsos que los originan— el fundamento del mundo moral y los “resortes” o “músculos” que mueven la sociedad[39].

Finalmente, «se produce el último círculo afectivo al percatarnos íntimamente de las propiedades generales de los movimientos de la voluntad y experimentar su valor»[40]. En efecto, la voluntad tiene asociados a sí una gran variedad de sentimientos, producidos por los juicios acerca del valor de la actividad espontánea y autónoma, tanto propia como ajena, o lo que es lo mismo, la apreciación del valor intrínseco de la propia vida y de las vidas de

---

[37] *ibidem*.

[38] EI VI 49.

[39] Cf. EI VI 49-50. En otro ensayo de los años ochenta, *Die psychophysische Lebenseinheit*, Dilthey afirma la misma idea: «Zunächst ist zweifellos: die Unterlage bilden die sinnlichen Lust- und Schmerzgefühle, d.h. die Triebe. Nahrungstrieb, Schutztrieb, Pflege der Nachkommenschaft enthalten in sich eine Richtung auf die Zivilisation, den Frieden, die Gemeinschaft» [GS XIX 285.].

[40] EI VI 50.

los que nos rodean. De este modo, al centro de la vida se encuentra el sentimiento vital (*Lebensgefühl*)[41], como fundamento más profundo de la capacidad de relación del individuo con su medio, tanto con la naturaleza como con el conjunto de la sociedad. El sentimiento vital resume de algún modo todas aquellas emociones que acompañan a manifestaciones de la voluntad humana como son la lealtad, el valor, el desprecio del peligro o del dolor, la honradez, la fidelidad al deber y la capacidad de entrega y sacrificio hasta la autoinmolación. Es en este círculo donde residen los valores rectores de la vida humana, que permiten al hombre alcanzar una trascendencia más allá de la necesidad de lo natural o fisiológico[42], y escapar así del peligro de reducir el valor de la vida al mero cálculo utilitario del placer y dolor que a esa esfera se asocian.

3. La relación entre sentimiento y captación objetiva: fundamento de la estructuración de las vivencias afectivas

Una vez puestas en claro las características esenciales de los procesos afectivos y su tipología, se entiende mejor la tesis diltheyana que sostiene que la captación objetiva es condición de posibilidad y fundamento de todo sentir: indirectamente, en referencia a los sentimientos situacionales; en modo directo, respecto a los sentimientos objetivos[43]. Porque

> «los actos de la captación de objetos constituyen la base del sentir. Todo lo que, como acto, pertenece a esta captación, puede funcionar como tal base. Y la relación entre sujeto y mundo de los objetos que emerge en estos actos como esquema total de la captación, se convierte en fundamento objetivo tanto de nuestro sentir como de nuestro querer»[44].

Esta íntima relación entre captación objetiva y sentimiento es el fundamento de posibilidad de una estructuración de las vivencias afectivas. En efecto, Dilthey encuentra grandes dificultades para establecer una relación estructural

---

[41] Dilthey con frecuencia llama *sentimiento vital* (*Lebensgefühl*) al hacer referencia al núcleo de impulso y sentimiento que se encuentra al centro de la unidad psicofísica. Un ejemplo podría ser la descripción del proceso de formación de la imagen de mundo que realiza en *La esencia de la filosofía* (1907): «(...) En cada punto de este proceso actúan el impulso y el sentimiento. En éstos se halla el centro de nuestra estructura anímica; a partir de él se mueven todas las profundidades de nuestro ser. Buscamos una situación de nuestro *sentimiento vital* que en algún modo acalle nuestros deseos (...)» [EI VIII 178. Ver también GS XVIII 165; GS XIX 43, 103].

[42] Cf. EI VI 51.

[43] «Condición y base del sentimiento es siempre algún proceso de la captación objetiva» [EI VII 62].

[44] EI VII 56.

sólida entre las vivencias afectivas, en modo análogo a la que se puede descubrir en la sucesión lógica de representaciones que se da en las vivencias de la captación objetiva, o a la que concatena los medios al fin en las vivencias volitivas. Esto es así porque «en el curso de una afección o de una pasión las relaciones de los sentimientos entre sí aparecen como irregulares y accidentales: una diferencia que suministra a este tipo de actitud un carácter peculiar»[45]. Los sentimientos aparecen y desaparecen: parece que no hay entre ellos un orden coherente. No obstante, afirma que, gracias a la relación estructural que existe entre las representaciones que provocan sentimientos, en ciertos casos es posible descubrir una conexión en la sucesión de los estados afectivos, que significa ya una cierta estructuración de los mismos. En este sentido, en la *Fundación de las ciencias del espíritu* sostiene que

> «tienen lugar relaciones entre sentimientos únicamente cuando se presentan como eslabones "representacionales". En la dirección de profundidad, un sentimiento puede provocar, mediante la representación del mismo, un sentimiento sobre un sentimiento. Así tenemos la compasión por el sufrimiento propio, la alegría por la dicha propia. (...) Algo más complicada, pero sin duda alguna también detectable, es la relación estructural entre la reproducción —re-sentimiento (*Nachfühlen*)— de un sentimiento ajeno y el sentimiento que provoca (compasión o alegría compartidas, *Mitleid oder Mitfreude*)»[46].

Sin embargo, aunque la respuesta afectiva no pueda subsistir realmente en el conjunto de la conexión psíquica sin una situación o un objeto que la fundamente, la relación entre actitud y objeto no es causal, pues ambos son «independientemente variables y, por lo mismo, idealmente separables»[47]. Es decir, el conocimiento o experiencia de una misma situación o un mismo objeto puede producir respuestas afectivas muy distintas en los diferentes individuos que lo experimentan. Por tanto, no existe una conexión de tipo causal entre los actos del sentimiento y la actividad de la captación objetiva[48].

4. Sentimiento y valor

«El valor no es sino la expresión representativa de lo experimentado en el

---

45 EI VII 60.

46 EI VII 60-1.

47 EI VII 57.

48 Cf. EI VI 260. De esto ya se ha hablado en el apartado 4 del capítulo IV [p. 133].

sentimiento»[49]. Esta frase resume el papel que el valor desempeña dentro de la psicología diltheyana. Sin embargo, aunque las obras de Dilthey se encuentran salpicadas de referencias más o menos concisas y de afirmaciones escuetas acerca del valor —especialmente cuando habla del sentimiento en sus ensayos psicológicos—, no realizó ningún estudio que desplegase sistemáticamente y con profundidad una doctrina de los valores sólidamente fundamentada sobre su teoría de la conexión psíquica, sino que se limitó sólo a indicarla, dándola por supuesta. No obstante, esas breves menciones permiten delinear con cierta coherencia el cuadro de la concepción axiológica diltheyana.

Como ya se ha señalado al describir la conexión adquirida de la vida psíquica[50], la actitud afectiva —por su naturaleza misma— otorga a toda la conexión psíquica estructural un carácter esencialmente valorativo[51]. No nos es posible conocer ninguna realidad sin que emitamos un juicio de valor acerca de ella, porque «toda la realidad de la vida es medida según su valor en el sentimiento»[52]. Gracias a la esencial conexión de captación objetiva, sentimiento y voluntad, el pensamiento es capaz de reducir a representaciones lo que se encuentra contenido en el sentimiento, y establecer relaciones entre dichas representaciones, a las que Dilthey llama valores (*Werte*) o estimaciones —determinaciones— de valor (*Wertbestimmungen*)[53]. Así, la aplicación de la actitud conceptual y predicativa al contenido de las vivencias afectivas es otra consecuencia más de la unión real que existe en la conexión psíquica entre la afectividad y el pensamiento.

Dilthey insiste en que la afectividad es un modo diferente que tiene nuestro yo de experimentar y conocer la propia subjetividad y el mundo

---

[49] EI VI 45-6. Cf. VII 268-9.

[50] Cf. IV 2. e), p. 124.

[51] R. A. Makkreel ve en este hecho una consecuencia del papel central que el sentimiento juega en la conexión psíquica: «The central role that feeling has been asserted to play in psychic life is confirmed by Dilthey's description of the acquired psychic nexus as an essentially evaluative structure. As it develops, this inclusive nexus shields us from having to react to every stimulus of our milieu and allows us to act on it reflectively. Instead of having our interest determined by the various feelings arbitrarily aroused by changing life situations, our feelings are ordered into an evaluative structure which assures an increasing coherence in our attitudes towards the world» [R.A. MAKKREEL, *Dilthey, Philosopher of the Human Studies*, p. 100. Cf. O.-F. BOLLNOW, *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie*, p. 126].

[52] EI VI 264.

[53] Cf. P. KRAUSSER, *Versuch einer systematischen Extrapolation zur Gewinnung eines hypothetischen Vorgriffs auf die zu erwartende >neue Kritik<*, en F. RODI - H.U. LESSING (eds.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, p. 348. Allí se recogen las páginas 60 a 84 del libro de Krausser *Kritik der endlichen Vernunft: Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie* [Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968].

mismo[54], paralelo a la percepción sensible: «así como en las sensaciones experimentamos la realidad exterior, en los sentimientos experimentamos "valor", "significado", acrecentamiento o mengua de la existencia en nosotros o en algo fuera de nosotros»[55]. El valor no es el fruto de un análisis racional de los sentimientos, o de una percepción intelectual o, menos aún, de una imposición arbitraria de la voluntad: éste es, sobre todo, el contenido de la vivencia emotiva. La unidad de vida conoce lo que es valioso para ella a través de la experiencia de placer y dolor, de satisfacción y desagrado. Y esta experiencia la lleva a querer alcanzar un estado de equilibrio y satisfacción, poniendo los medios necesarios para la obtención de este fin[56]. Como aclara E. Ímaz, el valor «es "algo vivido", diferente del objeto —bien— que puede provocar esa vivencia. El valor es algo que actúa en la vida, en la proyección de futuro, luego que ha sido ponderado, jerarquizado dentro del sentido total de nuestra vida»[57].

El valor en cuanto tal no es un sentimiento, pero «nace únicamente en la vida afectiva e impulsiva»[58]. Estas peculiares representaciones conceptuales —es decir, los valores— tienen que mantener un enlace constante con la actitud sentimental, que es el substrato del que han sido abstraídas. Es decir, para que los valores permanezcan siendo tales, deben estar siempre inseparablemente unidos a su fuente —la afectividad—, pues se convierten en una realidad inerte si se separan de la vida: el valor, «separado de los procesos de la voluntad y del sentimiento en la conciencia, no es sino una irrealidad metafísica, como el color rojo separado de los nervios de la visión»[59]. Además,

---

54 «El conocimiento del daño o provecho de las cosas exteriores, de aquello que aumenta o disminuye el bienestar de los cuerpos vivos está representado en todo el mundo animal y humano por los sentimientos de placer y dolor. Nuestras percepciones constituyen un sistema de signos de las propiedades del mundo exterior ignoradas por nosotros, y también nuestros sentimientos son otros tantos signos. Constituyen un sistema de signos, a saber, en lo que se refiere al género y gradación del valor vital de los estados de un yo y de las condiciones que actúan sobre este yo» [EI VI 255-6].

55 EI VI 46. Por eso, O.-F. Bollnow afirma que el sentimiento y los estados de ánimo «son órganos para la aprehensión de la realidad» [O.-F. BOLLNOW, *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie*, p. 81].

56 Cf. EI VIII 177.

57 E. ÍMAZ, *El pensamiento de Dilthey*, p. 256.

58 EI VI 253.

59 «Der Wert eines Inhaltes, abgesehen von den Willensvorgängen oder Gefühlen im Bewußtsein, in welchem er auftritt, ist natürlich ein metaphysisch Unwirkliches, wie die Farbe Blau, abgesehen von den Sehnerven» [GS XIX 284]. O.-F. Bollnow, en su introducción al pensamiento diltheyano, insiste en la subordinación del pensamiento a la vida, cuya evidencia resalta de modo especial en relación a la aprehensión del valor: «„Das Denken kann nur die Energie des Bewußtwerdens

la experiencia del valor es el puente que une a la actividad representativa con la acción voluntaria, pues en él «se halla albergado lo que pone en comunicación el juego de las excitaciones y el cambio de las impresiones con la fuerza de los movimientos volitivos, aquello que conduce de los primeros a los segundos»[60]. De este hecho, Dilthey trae como consecuencia lógica que, contrariamente a los postulados humeanos, en la experiencia humana «lo que "es", se muestra como inseparable de lo que "vale" y de lo que "debe ser"»[61]. Esta postura es la consecuencia ética de la superación de la contraposición kantiana entre materia y forma de la percepción, es decir, del hecho de que las percepciones o sensaciones morales (*Inhalte*, *Stoff*) no se encuentran privadas de racionalidad (*vernunftlos sind*)[62].

Dilthey se opone abiertamente a toda concepción que haga de los valores tanto realidades trascendentes —o *a priori* de tipo intelectual—, como propiedades de las cosas mismas, porque «el criterio del valor no se halla ni en el sentimiento momentáneo ni en un principio metafísico, éste se constituye en la vida misma, en la vida de la humanidad y en la del individuo»[63]. Para él, en efecto, los valores son realidades vitales, pertenecen a la vida, no pueden ser reducidos a meras propiedades de la objetividad o de la subjetividad, y la teoría que sostiene que en el sentimiento se experimenta el valor de las cosas conduce directamente a la subjetivización o sentimentalización de nuestra experiencia del mundo:

> «Ha sido formulada recientemente una teoría que sostiene que nosotros experimentamos los valores de las cosas en el sentimiento, la cual conduce solamente a esto: a extender la subjetividad sobre el mundo. Ahora éste no es intelectualizado, sino disuelto en el sentimiento. Sin embargo, se trata otra vez de una nueva trasgresión de los límites del yo (*Selbst*), porque entonces toda belleza del mundo es solamente una expresión de su capacidad de elevar la energía de nuestro yo y procurar un sentimiento

---

steigern in bezug auf die Realitäten des Lebens" (VII 7). Sehr deutlich wird dies einmal an einer Stelle, wo Dilthey den Wert als die begriffliche Fassung der im Leben selbst aufgehenden Bedeutung bestimmt: „Wert ist gegenständliche Bezeichnung durch den Begriff. In ihm ist Leben ausgelöscht. Aber er hat damit doch seine Beziehung auf das Leben nicht verloren. Sobald nun aber der Begriff des Wertes gebildet ist, wird er vermöge des Bezuges zum Leben zu einer Kraft da er zusammenfaßt, was im Leben zerteilt, dunkel und verfließend ist" (VII 243, vgl. III 25). Der Begriff wird durch seine zusammenfassende und bewußte machende Wirkung zu einer Kraft, durch die das Leben selber gesteigert wird» [O.-F. BOLLNOW, *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie*, p. 88. Cf. E. ÍMAZ, *El pensamiento de Dilthey*, p. 208-9].

60 EI VI 253.

61 EI VI 308. Consecuencia directa de esta neta negación de la ley de Hume, es que «las proposiciones teóricas no deben ser separadas de las prácticas. Las verdades no deben ser separadas de las representaciones ideales y de las normas. Pues esta separación en dos clases de proposiciones de

vital más rico. Así, no corresponde a los colores una belleza objetiva. ¡Vaya contradicción! Considerar estos colores como fantasmas subjetivos y en cambio considerar el sentimiento que estos colores excitan como la expresión de un valor objetivo con base en las cosas. Encontrándonos de tal manera condicionados en el sentimiento de sí (*Selbstgefühl*) y en la autoconciencia por un medio que nos rodea, no conocemos nosotros otra conexión de la vida de los vivientes que no sea el representar, el juzgar, el comprender y, correspondiendo a esta función, el reaccionar a aquello que nos condiciona»[64].

La comprensión de la realidad que alcanzamos por medio de la experiencia humana del valor se encuentra íntimamente ligada al sentimiento y no se puede hablar de valores al margen de la afectividad, pero éstos no son meramente subjetivos, pues en la interacción con el medio que nos rodea se nos revelan atributos del mundo y de las personas cuyo significado va más allá de la experiencia de la subjetividad individual. El contenido de las vivencias afectivas no apunta necesariamente al sujeto mismo. Los valores son *propios* de la vida en general, y el sujeto los experimenta como dotados de una validez universal (*Allgemeingültikeit*). Para nuestro filósofo, el único fundamento de la universalidad de los valores se encuentra en la experiencia vivida. En la vivencia se tiene una experiencia inmediata de contenidos que poseen en sí una validez universal:

«El hecho que el valor de un contenido se separe de toda conciencia individual y se muestre como provisto de validez universal y supraindividual, solamente significa que dicho contenido es sentido por cada conciencia en modo tal que resulta igualmente válido para cualquier conciencia y en todas las ocasiones en que éste es experimentado. Por consiguiente, no es nunca independiente de la conciencia, pero sí que lo es de cada conciencia real, individual. Esto hace referencia al hecho que en la conciencia como tal, más allá de la mutación de sus peculiaridades individuales, se establece una relación concreta entre un contenido y el sentimiento. Un valor que

---

las que unas contienen lo que es y las otras nos dicen lo que debe ser sustrae a los conocimientos su fecundidad y a los ideales y a las normas su conexión y su fundamento» [*ibid*.].

62 Cf. H. INEICHEN, *Diltheys Kant-Kritik*, p. 61.

63 EI II 479.

64 «(...) ist neuerdings die Theorie aufgestellt worden, daß wir die Werte der Dinge im Gefühl genössen, so führt eine solche Lehre doch nur dazu, die Subjektivität auszubreiten über die Welt. Diese wird nunmehr nicht intellektualisiert, sondern im Gefühl aufgelöst. Das ist aber nur wieder eine neue Überschreitung der Grenzen des Selbst: alle Schönheit der Welt ist doch nur ein Ausdruck ihrer Fähigkeit, die Macht unseres Selbst zu steigern und ein reiches Lebensgefühl zu vermitteln. Nicht den Farben kommt eine objektive Schönheit zu; welch ein Widerspruch, diese Farben als subjektive Phantasmen aufzufassen, dann aber das Gefühl, das sie erregen, als den Ausdruck eines objektiven Wertes im Grunde der Dinge. Indem wir so in Selbstgefühl und

se ajusta a este tipo de relación, posee validez universal»[65].

El contenido que dichos valores expresan apunta hacia algo distinto del sujeto individual. M. Ermarth piensa que ha sido la intencionalidad husserliana la herramienta que dio a Dilthey los medios para expresar con mayor claridad una concepción del valor que va más allá de la mera apreciación subjetiva, liberándose en parte de las redes del psicologismo. De esta manera, nuestro autor fundamenta la validez objetiva de los valores sin tener que acudir a una solución de tipo metafísico o trascendental para sostener la existencia de valores universales[66].

Selbstbewußtsein uns bedingt finden von einem umgebenden Mittel, kennen wir keinen anderen Zusammenhang des Lebens des Lebendigen als, was uns bedingt, vorzustellen, zu beurteilen und zu begreifen und entsprechend dieser Funktion auf es zurückzuwirken» [GS XVIII 166].

65 «Wenn der Wert eines Inhaltes jedem individuellen Bewußtsein enthoben, allgemeingültig, über-individuell auftritt, so bedeutet dies alles nur, daß der Inhalt in jedem Bewußtsein so gefühlt wird, daß es sonach ganz gleichgültig ist, in welchem Bewußtsein und in wievielen er erfahren wird; er ist sonach nicht vom Bewußtsein unabhängig, aber er ist es von jedem einzelnen, realen Bewußtsein. Dies beruht darauf, daß in dem Bewußtsein als solchem, abgesehen vom Wechsel seiner individuellen Eigentümlichkeiten, zwischen einem Inhalt und dem Gefühl ein bestimmtes Verhältnis besteht. Ein Wert, bei welchem dies zutrifft, ist allgemeingültig» [GS XIX 284].

M. Ermarth cita tres textos del *Nachlaß* diltheyano que expresan con gran claridad esta idea. Como no ha sido posible localizarlos en los *Gesammelte Schriften*, se reportan aquí siguiendo la versión inglesa hecha por este estudioso:

«Beyond the sphere of specific life-values there stretches the region of general values which originate within the coherence of life but which become independent of it. Every value which originates in a life-coherence can be scrutinized to see if it possesses a value [*Eigenwert*] independent of this coherence» [*Berlin Nachlaß. Literatur-Archiv der deutschen Akademie der Wissenschaften (BNL)*, ms. 199, ff. 282-83].

«Objective value persists independently of the variability of the valuating subject» [*BNL*, ms. 199, f. 165].

«This independence is actually experienced and such experience endows the object with a value independent of the valuating subject. We do not have to adopt the notion of a "universal consciousness" of a priori value. For experience itself makes manifest the character of objectivity in the judgment. The term "objectivity" means only the independence of the objective value from the variability of valuating subjects and valuating acts. So a judgment can be pronounced without the restriction of its validity to certain valuating subjects» [*BNL*, ms. 199, f. 166]» [M. ERMARTH, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*, p. 230].

66 «It has been said that Dilthey's value-theory is "subjectivistic" and "psychologistic" —that he acknowledges valid values and precepts within particular spheres of activity but denies objective and unconditioned norms of conduct. This judgment is wide of the mark, for it misses Dilthey's way of mediating between the personal and the absolute. He portrayed life-values as arising from separate coherences of life but went on to stress that their validity was not confined to the original source, whether personal or social: "The characteristic feature of life-values is the coherence of life itself-meaning the linking of attitudes by which an objective content is linked to different subjects" (*Berlin Nachlaß. Literatur-Archiv der deutschen Akademie der Wissenschaften*, ms. 199, f.

Por otra parte, no experimentamos los valores como mera conveniencia de un objeto para un sujeto. Si el *valor* no es un producto meramente subjetivo sino *vital*, no puede ser reducido a mera *utilidad* para el hombre —aunque la incluya. Con una pizca de ironía, Dilthey anota a este respecto:

> «vemos los animales como medios a nuestro servicio, y no obstante sabemos que viven para sí mismos y que también ellos encuentran el valor propio de su existencia en la satisfacción o la plenitud vital. El hombre extiende su perspectiva teleológica externa incluso a las montañas y ríos que le rodean, subordinándolos a sí mismo como su señor. Y, sin embargo, alienta en él indestructiblemente y renace con renovado ímpetu en cada nueva obra poética el sentimiento de que ese poderoso san Gotardo descansa en sí mismo, subsiste por sí mismo, y que de algún modo ese poder imperturbable de su existencia granítica habla en su favor, incluso en mí. ¿Qué clase de personillas somos para que lleguemos a figurarnos que existe con el fin de que lo perforemos o lo atravesemos?»[67].

Sin embargo, llama fuertemente la atención que, a pesar del lugar central que ocupa la actividad del sentimiento en el esquema antropológico diltheyano, no se encuentre en las obras de este autor el desarrollo de una clasificación o jerarquía general de los valores, sino solamente esbozos o someras indicaciones. Así, en un párrafo del segundo estudio de la *Fundación de las ciencias del Espíritu*, titulado *La conexión estructural del saber*, distingue con pocos trazos tres diferentes tipos de determinaciones de valor, que se apoya en las diferencias genéricas de los sentimientos que originan los valores, es decir,

> «los valores "vitales" (*Lebenswerte*), que se fundan en sentimientos situacionales, los valores "útiles" (*Wirkungswerte*), que se refieren al medio condicionante de la situación, y los valores "propios" (*Eigenswerte*) de objetos y personas, que expresan predicativa y conceptualmente los sentimientos en torno a los objetos»[68].

Sin embargo, a pesar de su coherencia con la teoría de la estructura psíquica, salta a la vista la problematicidad e insuficiencia de la concepción del valor que Dilthey esboza. Al unir inseparablemente valor y conciencia, la experiencia —sea ésta subjetiva o inter-subjetiva, da lo mismo— de la validez universal del valor carece de cualquier fundamento más allá de la vida misma

281). The coherence of life is implicitly contained in the value judgment but not intentionally expressed in the judgment. Dilthey employs Husserl to make his point: the subject is "given with" (*mitgegeben*) the value judgment, but its intentional object is what is meant. "Its logical quality derives from its intended object [*das Gemeinte*]" [*Berlin Nachlaß. Literatur-Archiv der deutschen Akademie der Wissenschaften*, ms. 191, f. 281]. Thus, value judgments assume a meaning and validity which is relatively independent of the psychic acts of judging» [M. ERMARTH, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*, pp. 229-30].

y de la vivencia. Si la experiencia del valor se fundamenta únicamente en la vivencia, toda axiología es necesariamente un producto histórico, es decir, relativo al horizonte de la experiencia vital de cada época. En la ausencia cualquier tipo de fundamento metahistórico de los valores, el único valor universal es la vida misma, cuya desarrollo y perpetuación condiciona los valores concretos de cada momento histórico[69].

Así, como consecuencia directa de la inmanentización en la conciencia del valor, se dificulta el establecimiento de un conjunto de valores que sean vigentes siempre y para todo hombre. Porque, junto con la experiencia vivida de valores dotados de validez universal (*allgemeingültig*) resulta un hecho empíricamente comprobable la evolución histórica de la percepción del valor por parte del sentimiento y las diversas jerarquías de valores que se han dado a lo largo de la historia humana y en las diferentes civilizaciones[70]. A pesar del explícito deseo diltheyano de no caer en las redes del historicismo relativista, nuestro filósofo no logra proponer una solución que concilie la historicidad de la experiencia del valor con la existencia de valores verdaderamente universales. Nos encontramos ante una de las aporías del pensamiento diltheyano.

---

67 CRH 213.

68 EI VII 55. Cf. IV 128; VII 83, 281.

69 El siguiente texto de la *Conexión estructural del saber* refleja la radicalidad de esta postura, en la que no se puede ir más allá de la validez *hic et nunc*, condicionada históricamente, de un sistema determinado de valores. La finalidad inmanente de la vida, es decir, la obtención de un estado de satisfacción, equilibrio y dicha parece la única coordenada fija de la axiología diltheyana: «...la satisfacción del sujeto, tomada en su conjunto, descansa en una relación de valores ínsita en su propia vitalidad. Esta estimación de valores es primeramente individual y se lleva a cabo en la experiencia vital del sujeto.

»Pero la "conexión teleológica" —el nexo final— descansa en la intercambiabilidad de las fijaciones de valor de los individuos.

»Así surgió, como vimos, la tarea de un sistema común de valores.

»Disposiciones, leyes, reglas, se forman primeramente sobre la base de lo común que se desarrolla en algún círculo. Esta "comunidad" —*Gemeinsamkeit*— hace posible una coincidencia en las asignaciones de valores y de aquí nace el derecho consuetudinario, la moral, la técnica artística, etc.» [EI VII 73].

70 «Wir wissen also nicht, ob ein Wert, der im Bewußtsein allgemeingültig entsteht, auf jeder Stufe des Menschengeschlechts und zu jeder Zeit diese Geltung gehabt hat. Vieles, was uns im Gefühl als allgemeingültig begegnet, wie die Lust an bestimmten musikalischen Verhältnissen, hat sich geschichtlich erst entwickelt. Aber wo dies der Fall war, ist es aufgrund einfacher Beziehungen zwischen Inhalten und dem Gefühl geschehen. Der Satz, daß die ideale Welt der Gefühle, der Kultur, in der Arbeit der Geschichte sich entwickelt hat, ist dem empirischen Beweis zugänglich. Die Geschichte zeigt uns, wie psychologische Höherbildungen nur allmählich eingetreten sind. So ist die Einheit des Willens oder das Achten anderer als Selbstzweck oder die Wahrhaftigkeit



erst allmählich als Inbegriff oder Eigenschaft wechselnder Prozesse aus der Zusammenhanglosigkeit der Prozesse entstanden, die wir am Wilden gewahren» [GS XIX 284-5].

VII. LA VOLUNTAD

1. En el centro de la conexión psíquica

En el *Ensayo acerca de la psicología descriptiva* de 1880[1], Dilthey señala dos posibles perspectivas a partir de las cuales se puede intentar comprender la voluntad. La primera posibilidad consiste reducir el estudio de la voluntad al análisis de los actos o estados de conciencia volitivos. En este caso, se podría designar «como voluntad aquel proceso en el cual se pone en movimiento nuestra espontaneidad para alcanzar algo». O, por el contrario —y ésta es la segunda posibilidad— se trataría de analizar la voluntad en cuanto que ésta es un aspecto o actitud que compone cada instante de la conexión psíquica, para «extraer de aquel acto que llena completamente un momento de nuestra vida el componente de nuestra vida psíquica que predomina especialmente en ella y llamarlo voluntad»[2].

Nuestro filósofo, interesado como estaba en la unidad de la conexión psíquica, se inclina a aplicar prevalentemente la segunda aproximación al estudio de la voluntad, aunque también reconoce la legitimidad de la comprensión de los estados volitivos que se alcanza desde la primera perspectiva. Así, se seguirá este mismo criterio en la elucidación de este aspecto de la estructura anímica.

Como se veía en los apartados 3 y 4 del capítulo IV (p. 127 y ss.), Dilthey descubre una presencia activa de la voluntad en todos los actos psíquicos de la conciencia, desde la percepción sensible y los estados emotivos hasta el

---

1 *Ausarbeitung der deskriptiven Psychologie* [GS XVIII, 112-85]. El desarrollo del presente apartado se fundamenta especialmente en dicho ensayo, así como en el segundo estudio de la *Fundación de las ciencias del espíritu*, de título *La conexión estructural del saber* [EI VII 29-77].

2 «Hier gilt es, sich nun daran zu erinnern, daß wir uns des Ausdrucks „Willen" in einer doppelten Bedeutung bedienen. Entweder wir bezeichnen denjenigen Vorgang als Willen, in welchem sich unsere Spontaneität in Bewegung setzt, um etwas zu erreichen, oder wir nehmen aus diesem, einen Moment unseres Lebens ganz ausfüllenden Akte den Teilinhalt unseres psychischen Lebens heraus, der darin besonders vorwiegt und den wir Willen nennen» [GS XVIII 178-9].

razonamiento más abstracto. La voluntad es una actitud omnipresente, que no se encuentra solamente en lo que habitualmente llamamos "voliciones":

> «Vemos en todos los actos psíquicos una participación de la voluntad. Al principio, la actividad o tensión de la voluntad se muestra en sus actos mismos. Además, todo acto del pensamiento contiene una ligera tensión de la voluntad. El resultado encontrado es igual a la satisfacción, la misma búsqueda diligente muestra un esfuerzo de la voluntad. Ahora bien, podría parecer como si la voluntad hiciera un alto ante la percepción. Pero no sólo el esfuerzo de la voluntad determina el ser de la conciencia, sino también es un estado volitivo el aquietamiento, o la conciencia de encontrarnos talmente determinados que no podemos cambiar nada. Y este estado volitivo se encuentra implícito en la percepción, ya que es éste el fundamento por el cual el objeto de una percepción lo conocemos como real»[3].

Por eso, ante la tentación de reducir la presencia de la voluntad a unas vivencias determinadas, Dilthey insiste en que nos encontramos delante de una actitud que está presente en todos los puntos del entramado de la conexión psíquica, como lo están también los otros dos componentes básicos —el intelecto y el sentimiento. Esto es así, porque

> «la voluntad no es una vivencia secundaria, que surge en unas circunstancias determinadas y luego desaparece, sino que mientras el acto de la voluntad en cuanto tal es transitorio, el aspecto (*Seite*) de la vida psíquica por medio del cual nosotros somos causalidad y experimentamos como tales las causas exteriores a nosotros es permanente. Gracias a ella existe para nosotros una realidad»[4].

---

3 «Wir sehen nun ebenfalls bei allen psychischen Akten eine Mitwirkung des Willens. Die Aktivität oder Spannung des Willens zeigt sich zunächst in den Willensakten selbst. Ferner enthält jeder Denkakt eine leise Spannung des Willens. Das gefundene Resultat gleicht der Befriedigung, das eifrige Suchen desselben zeigt eine Anspannung des Willens. Es könnte nun scheinen, als ob der Wille pausierte bei der Wahrnehmung. Aber nicht nur die Anspannung des Willens, auch die Befriedigung, das Bewußtsein, so determiniert zu sein, daß wir nicht anders können, ist ein Willenszustand. Und dieser Willenszustand liegt implicite in der Wahrnehmung, denn er ist der Grund, daß wir das Objekt einer Wahrnehmung als real erkennen» [GS XVIII 154-5]. Ya desde el capítulo II se había esbozado el papel fundamental que la voluntad desempeña en el proceso de la percepción y del conocimiento de la realidad (p. 74 y ss.).

4 «Der Wille ist nicht, sahen wir, ein sekundäres Erlebnis, welches unter bestimmten Umständen entsteht und wieder verschwindet, sondern während der Willensakt als solcher vorübergehend ist, ist die Seite des psychischen Lebens, vermöge deren wir Kausalität sind und Ursachen außer uns als solche erfahren, beständig. Auf ihr beruht, daß für uns eine Wirklichkeit da ist» [GS XIX 146].

Del mismo modo, «las experiencias de la voluntad, en las que surge el objeto, son mediadas por procesos sensitivos y mentales»[5]. A esto se añade que «en la volición la imagen que se presenta a la voluntad va acompañada de agrado; además, se contiene un desagrado por la situación actual; sus motores son siempre sentimientos»[6]. Es decir, como en el caso de las vivencias de las otras actitudes psíquicas, en la estructuración de una vivencia volitiva es necesaria la participación de las tres. Por consiguiente, desde la perspectiva diltheyana no es necesario "intelectualizar" la voluntad —introduciendo en ella características que no le son propias— con el objeto de explicar la racionalidad de la acción humana, porque el proceso psíquico es en sí mismo unitario, y la acción de la voluntad va acompañada siempre del concurso de la representación y del sentimiento.

Este esfuerzo descriptivo de clarificación de las características de la volición abarca también la delimitación de esta actitud respecto a las otras dos. Si, por un lado, la esfera afectiva y la voluntad —vistas en su conjunto— se distinguen en modo neto de la captación objetiva, pues al momento mismo de describirlas salta a la vista la profunda diferencia, por otro, no resulta tan clara la diversidad entre el sentimiento y la voluntad: ¿por qué la actitud volitiva es algo que no se puede derivar de sentimiento o comparársele, dado que se construye en estrecha unión con él? No basta afirmar que «sentimiento y voluntad tienen que ser considerados como actitudes diferentes y no como miembros de la misma actitud»[7], sino que hay que mostrar que se trata de dos procesos primarios e independientes uno del otro. El origen común que el sentimiento y la voluntad tienen en el fondo pulsional, explica la continuidad y la íntima interacción que normalmente se experimenta entre estas dos actitudes psíquicas. Por esta común unión y dependencia que crea una constante interacción entre ellas, Dilthey debe poner mayor esfuerzo para distinguirlas.

En efecto, por una parte, «los sentimientos provocan, bajo determinadas condiciones de la conexión psíquica, procesos volitivos»[8]. Por otra, sin embargo, la afectividad se ve influida por la voluntad. Normalmente, por medio de actos volitivos externos el individuo adapta las condiciones externas de la vida a sus necesidades internas y externas, buscando la satisfacción de sus necesidades vitales. Pero, cuando no puede modificar sus circunstancias vitales, busca adaptarse a ellas mediante actos volitivos internos. De esta manera, los sentimientos cambian movidos por el influjo de la voluntad, al dirigir esta última

---

5 EI VI 171.

6 EI VI 250.

7 EI VII 74.

8 EI VI 42. Cf. *idem* 56.

la unidad psicofísica de vida hacia una meta de equilibrio y satisfacción. Sin embargo, no es posible establecer una ley que relacione necesariamente la proporcionalidad de la intensidad de un sentimiento provocado por la voluntad o viceversa, pues puede ocurrir que fuertes sentimientos se alíen con procesos volitivos muy débiles[9].

No obstante la experiencia de la carencia de una conexión de tipo causal entre la actitud afectiva y la volitiva[10], para nuestro autor la diferencia entre estas dos actitudes reside en el esencial ordenamiento a la acción de esta última[11]. El sentimiento, por el contrario, aunque sea de por sí una mutación en la conexión psíquica, carece de una ordenación necesaria a producir otros cambios, ya sea en el propio sujeto o en el mundo que lo rodea. En efecto, existen sentimientos que no desembocan en ningún impulso para la acción, como es el caso de los sentimientos artísticos, por ejemplo, el goce de la música. Pero no son los únicos. Así, el disfrute de la naturaleza no lleva necesariamente a querer apropiarse de ella o de algún modo entrar en interacción con ella, o la alegría que produce la contemplación de una fiesta o de un

---

[9] «Otra causa del cambio de nuestros sentimientos es peculiarísima de éstos y se funda en sus relaciones con los impulsos, relaciones que van más allá de la "percatación" (*Innewerden*) de la vida impulsiva, de la voluntad y de los entorpecimientos y favorecimientos de la misma. Esta percatación de los estados de la voluntad en estados afectivos tiene como consecuencia, como vimos, los sentimientos elementales de los dos últimos círculos. Pero, por otra parte, el proceso volitivo es puesto de continuo en movimiento por sentimientos y éstos desembocan constantemente en impulsos, deseos y actos volitivos. Así como en muchos estados de sensación, de percatación, ocurre que sentimos un tránsito insensible a sentimientos, así también ocurre en éstos que desembocan, dentro de un ámbito de deseos e incitaciones de muy diverso tipo, en procesos volitivos. También en este punto rechazamos cualquier hipótesis y para fundamentar la legitimidad de la distinción para la consideración empírica nos basta la experiencia interna de la diversidad de los procesos y el hecho de que la medida de la intensidad del sentimiento en modo alguno es la de la fuerza de la voluntad; pues fuertes sentimientos pueden aliarse con procesos volitivos muy débiles. El tránsito de nuestros sentimientos a procesos volitivos se halla sometido a la ley: nos afanamos por conservar los sentimientos agradables y por llegar, desde los sentimientos desagradables, por lo menos a una situación de equilibrio. El cambio más breve para llegar de los sentimientos desagradables a una situación de equilibrio buscada por la voluntad se encuentra en la adaptación de las condiciones de la vida a las necesidades internas: así se producen las acciones volitivas externas. Pero, por otra vía, la voluntad busca adaptarse ella misma a la realidad que no puede modificar. Lo interior trata de ponerse de acuerdo con condiciones externas ineludibles. Esto ocurre mediante actos volitivos internos» [EI VI 56-7(GS VI 161-2)].

[10] Cf. EI VI 260; EI VII 74-5 [Véase lo dicho en IV. 4, p. 133].

[11] «Nos percatamos —*innewerden*— en estas vivencias (*volitivas*) de una intención encaminada a la realización de una situación. Esto no tiene comparación posible con las relaciones que se dan en el "representar" y fundamentar dentro de la captación objetiva ni con la alegría por algo o la pena por algo que se nos ofrece en el sentimiento» [EI VII 68].

juego no despierta necesariamente el afán de participar en ellos[12]. En consecuencia, la característica radical de la vivencia volitiva, que la distingue de cualquier otra expresión o forma de reacción del fondo pulsional[13], es el hecho de ser la fuente de la acción. De este modo, Dilthey resuelve la naturaleza última de la voluntad en pura actividad (*Aktivität*)[14], en fuerza motriz (*Bewegungskraft*)[15] y energía (*Energie*)[16], reconduciendo a mera actividad arbitraria (*Willkür*) el núcleo de esta actitud psíquica[17].

---

12 «Dos razones me parecen abonar la separación entre la actitud afectiva y la volitiva en forma convincente. Existe todo un ancho campo de sentimientos que no se resuelven en ningún impulso para la acción. Se trata de aquellos sentimientos de que se compone el goce artístico. Se debe a que los objetos de estos sentimientos han sido arrebatados a la trama de la realidad en que interviene nuestra voluntad. Acontecimientos que en otro caso nos hubieran incitado a obrar, no nos perturban en nuestra actitud no volitiva. También es importante que de todo lo que yo aquí comparto, de todas las personas o destinos que se me ofrecen, no se origina ningún impedimento para la voluntad ni nada pesa sobre mí. Mientras paseo por la región del arte se me despoja el alma de la presión de la realidad (...). La forma más perfecta de esta influencia sentimental libre de la voluntad la tenemos en la música. Porque lo que en este caso provoca los sentimientos son meras creaciones de la fantasía, tales como temas, melodías. Aunque recogen de la mímica de la expresión su fuerte relación con la vida sentimental humana, sin embargo, estos temas o ritmos no son más que sombras de la expresión en el discurso, elevadas al orden legal de las relaciones sonoras y transfiguradas, por lo tanto, en pura belleza. Se hallan liberadas del contenido volitivo concreto de la vida real. Así se explica que recibamos la más fuerte impresión de voluntad pujante en una sinfonía de Beethoven y, sin embargo, no despierte en nosotros una resistencia ni ejerza una presión (...). Pero también existen otras formas de sentimientos fuertes, afines a los provocados por las obras de arte, que tampoco incitan, por lo general, a ningún acto de la voluntad. El sentimiento de la naturaleza es uno de ellos. Y tampoco el disfrute de la alegría social en la contemplación de fiestas y juegos necesita despertar ningún afán de participar en ellos, aunque el goce sea muy intenso» [EI VII 63-4].

13 Cf. GS X 51, este texto se encuentra en la p. 166.

14 Cf. p. ej. GS XVIII 141 (texto citado en la p. 191).

15 «Dieses Effektbild, nach der andern Seite hin angesehen, angesehen in Bezug auf die Verursachung meines Willens, ist das Motiv meines Handelns. Zu diesem Effektbilde, Zweck, Motiv, tritt nun aber eine in mir liegende und von mir in unmittelbarer Wahrnehmung aufgefaßte *Bewegungskraft*» [GS XVIII 179. La cursiva es nuestra].

16 «Wir wollen den Ausgangspunkt Schopenhauers teilen, den Ausgangspunkt, demgemäß der menschliche Wille etwas Primäres ist. Denn Schopenhauer ist inkonsequent, wenn er davon ausgehend seine weiteren Folgerungen zur Unseligkeit des Lebens abzieht (?). Denn, wenn Natur des Lebens *Energie* ist, dann liegt in ihr der normale Bestand der menschlichen Existenz; das Glück des Lebens liegt in der Entfaltung und mächtigen Betätigung aller jener Grundbestandteile unseres Wesens, die alle *Energie* sind» [GS XXI 122. La cursiva es nuestra. Cf. *idem* 134].

17 «Man muß überhaupt den Willen zurückführen auf die Willkür» [GS XVIII 155]. La reducción de la esencia de la voluntad a arbitrio es una de las características que distinguen la tradición escolástica comenzada por Duns Scoto y Guillermo de Occam. Dilthey se adhiere explícitamente

Sin embargo, Dilthey se encuentra lejos de los excesos irracionalistas de Schopenhauer, a pesar de los puntos de contacto que lo unen a este último. Por una parte, si bien acepta explícitamente el punto de partida de su psicología, es decir, el hecho de que la voluntad es algo primario, no comparte sus presupuestos metafísicos. En efecto, en vez de reducir el fundamento del hombre a voluntad absoluta y arbitraria, Dilthey encuadra la actividad de esta actitud psíquica en el entramado de la conexión psíquica, formado por la actividad armónica de todas las actitudes[18]. Así mismo, Dilthey no está de acuerdo con la visión fatalista de la vida, colofón lógico de la metafísica schopenhaueriana, porque

> «si la naturaleza de la vida es energía, entonces reside en ella la normal consistencia de la existencia humana; la felicidad de la vida se encuentra en el desdoblamiento y en la poderosa actividad de todos los componentes fundamentales de nuestra esencia, que son todos energía. En la tendencia misma reside la necesidad y, por este motivo también el estado de satisfacción de la naturaleza humana (...). Nuestra felicidad se encuentra únicamente en la satisfacción articulada e internamente ordenada de todas nuestras energías activas. Los hombres que viven así, parecen felices. Esta es nuestra apreciación fundamental, que sin embargo tiene que ser funda-

---

a ella, pues en ese mismo ensayo, añade pocas líneas más abajo: «Occam und Duns Scotus sind hier zu schätzen, die das Wesen des Willens in der Willkür aufgesucht haben. Ja sogar bei Aristoteles und den Alten herrschte diese Auffassungsweise» [*ibid*.]. Sin embargo, como se verá a lo largo de estas páginas, Dilthey entiende la arbitrariedad (*Willkür*) de la voluntad más como actividad autónoma espontánea —dueña de sí— que como sola elección autónoma.

18 Esta idea es lo que se encuentra en la raíz de la antropología diltheyana: «Die Totalität der Menschennatur, das wollend-fühlend-vorstellende Wesen, ist in seinem ursprünglichen, erst durch künstliche Abstraktion aufgelösten Zusammenhang mit "Welt" aufzusuchen: "Ohne eine Welt hätten wir kein Selbstbewußtsein, und ohne dieses Selbstbewußtsein wäre für uns keine Welt vorhanden." (XIX, 153) Diese korrelative Beziehung ist nicht die rein logische, die etwa Schopenhauer an die Spitze seines Systems stellt, wenn er aus der logischen Beziehung der Begriffe Subiekt und Objekt die Notwendigkeit einer zwar nur vorgestellten, aber als Vorstellung mit dem vorstellenden Subiekt gleich ursprünglich mitgegebenen Welt folgert. Bekanntlich hat Schopenhauer diese Schattenwelt der bloßen Vorstellung nur auf einem komplizierten Umweg wieder in leibhaftige Wirklichkeit zurückverwandeln können, indem er das in der Erfahrung des eigenen Leibes gewonnene Prinzip des Willens der Welt als Vorstellung als ein metaphysisches Grundprinzip unterlegt. Diltheys Ansatz ist dem Schopenhauers in dem einen Punkt vergleichbar, daß auch er von einer primären Willenserfahrung ausgeht. Diese primäre Erfahrung von Impuls und Widerstand, Trieb und Hemmung, "Handlung und Gegenhandlung" (XIX, 153) führt Dilthey jedoch nicht dazu, einer schon fertigen, jedoch blutleeren Vorstellungswelt des rein kognitiven Subjekts nachträglich jenes "wirkliche Blut" zuzuführen, das den Realitätsbezug des ganzen Menschen in der Totalität seiner Kräfte ausmacht» [F. RODI, *Diltheys Kritik der historischen Vernunft - Programm oder System?*, p. 147].

mentada metódicamente»[19].

Todo lo dicho hasta ahora no constituye una definición *stricto sensu* de la actitud volitiva. Se trata solamente de descripciones, porque no es en sí misma conceptualizable[20], a la par de la captación objetiva y del sentimiento. Los reflexiones que se exponen en las páginas siguientes ayudarán a completar el perfil que Dilthey da a esta actitud psíquica.

2. Voluntad y percatación (*Innewerden*)

Otra peculiaridad de la voluntad es el modo como la actividad de esta actitud psíquica es vivida en la conciencia, que la distingue en modo neto de la vivencia del sentimiento y de la captación objetiva. Cuando define la naturaleza de la voluntad en el ensayo sobre psicología del 1880, nuestro filósofo pone de relieve una particularidad de esta actitud psíquica: el hecho de que ésta siempre se encuentra acompañada de esa peculiar percatación (*Innewerden*), de la que ya se ha hablado en el capítulo II (p. 72 y s.):

> «bajo el término voluntad no entiendo una volición en cuanto estado de conciencia, sino la actividad (*Aktivität*) de la cual puedo percatarme (*inne werden*), o sea en sus diferentes situaciones respecto a la conciencia, de la que ésta se distingue: yo me experimento ya sea condicionado, presionado, sometido, o bien anhelante y dominador. Todo esto son modificaciones de esta voluntad, y percatación (*Innewerden*) de estas modificaciones»[21].

La percatación (*Innewerden*) distingue en modo neto a este aspecto de la conexión psíquica tanto de la captación objetiva como del sentimiento[22]. La

---

[19] «Denn, wenn Natur des Lebens Energie ist, dann liegt in ihr der normale Bestand der menschlichen Existenz; das Glück des Lebens liegt in der Entfaltung und mächtigen Betätigung aller jener Grundbestandteile unseres Wesens, die alle Energie sind. In dem Streben selbst liegt das Bedürfnis und demgemäß auch der Befriedigungszustand der menschlichen Natur. (...) Unser Glück liegt allein in jener zusammenhängenden und innerlich geordneten Befriedigung aller unserer tatkräftigen Energien. Die Menschen, die so leben, sieht man glücklich. Dies ist unsere Grundansicht, die aber methodisch zu begründen ist» [GS XXI 122].

[20] «Es una actitud *—la voluntad—*, pero su peculiaridad puede ser tan sólo vivida y no expresada en conceptos» [EI VII 68 (VII 61)].

[21] «Unter Wille verstehe ich nicht den Willensakt als eine Bewußtseinslage, sondern die Aktivität, deren ich inne werden kann und zwar in ihren verschiedenen Positionen zu dem, wovon sie sich unterscheidet. Ich erfahre mich bald bedingt, gedrückt, unterworfen, bald anstrebend und herrschend. Dies alles sind Modifikationen dieses Willens, und Innewerden dieser Modifikationen» [GS XVIII 141].

[22] Del mismo modo, veinticinco años más tarde al describir las vivencias volitivas en la *Fundación de*

voluntad no sólo es el principio de la mutación de todos los estados psíquicos, pues gracias a ella, también posee la capacidad de unificar y dar sentido a la experiencia y las acciones del sujeto, dirigiéndolas a la consecución de su fin inmanente. De este modo, la percatación es el fundamento que permite la constitución de la autoconciencia del individuo, pues es la raíz de la que crece y se desarrolla[23].

Por todas estas razones, Dilthey afirma que la voluntad es el centro de los demás aspectos de la conexión psíquica[24]: la unidad de los actos vitales es manifiesta sólo para la voluntad[25], y sólo a través de ella todos los estados de conciencia del sujeto se ligan estructuralmente formando una unidad. Además de crear la unidad de la conciencia, la conexión de las vivencias volitivas permite experimentar —por medio de la percatación (*Innewerden*)— el papel directivo de la voluntad pues «nos percatamos (*innewerden*) en estas vivencias de una intención encaminada a la realización de una situación»[26]. De este modo, la voluntad dirige la actividad que el individuo desarrolla para la consecución de su fin inmanente, y es en esta actitud en donde tenemos que buscar el origen o la causa del carácter teleológico o finalista de la estructura psíquica, pues sólo gracias a ella la vida posee un sentido.

3. ¿Libertad o determinismo?

Como se acaba de ver, para Dilthey resulta evidente que la voluntad sea la actitud psíquica que encarna en modo principal el carácter teleológico de la estructura, porque es la actitud psíquica que dirige toda la actividad de la conexión anímica a la obtención de fines. Pero ¿cuál es la razón última, el fin último inmanente que mueve la voluntad a poner los medios para la obtención de metas o fines secundarios? Nuestro autor responde diciendo que, aquello que la unidad de vida (*Lebenseinheit*) realmente busca para sí cuando intenta alcanzar una situación determinada es obtener por medio de su acción voluntaria

---

las ciencias del espíritu, insiste en la presencia de dicha percatación [cf. p. ej. EI VII 68].

23 El proceso de la constitución de la conciencia y de la autoconciencia se ha explicado con detenimiento en el capítulo II.

24 «Und zwar bildet das Zentrum diejenige Seite, welche im psychischen Leben das Prinzip von Veränderungen ist: der Wille» [GS XIX 145].

25 «Denn Lebensakt ist nur eine Einheit für den Willen, aber nicht für die andern Seiten des psychischen Lebens» [GS XIX 147].

26 EI VII 68. Sin embargo, a pesar de la estrecha relación entre percatación y volición, es necesario dejar clara la distinción que hay entre el acto mismo de la voluntad y la experiencia consciente de la actividad o *Innewerden*, pues aunque se den unidos, se trata de dos fenómenos que se pueden distinguir formalmente.

un estado interior de satisfacción, de serenidad y equilibrio, porque cualquier objeto o fin que el sujeto persigue, «no es, en el fondo, más que medio para esta satisfacción»[27]. En efecto, «el hombre corriente va por la vida ensartado en un solo gran negocio, satisfacer sus necesidades o procurar la propia dicha», y así «todos los objetos y personas guardan para él una relación con esta tarea de la vida»[28].

De esta manera, siguendo el despliegue de la voluntad, nuestro autor identifica una articulación de diferentes fases que, al estructurar la vivencia volitiva, se concatenan en modo necesario:

> «La volición pasa por tres estadios, en el caso que ésta tenga —por así decir— su curso completo y normal. El sistema de necesidades se fundamenta tanto en los impulsos como a través de los sentimientos que están unidos al mundo externo y de las mismas causas objetivas que en él residen. El sentimiento, la pasión, la afección y la volición —en cuanto formas de la existencia de dicho sistema— provocan un despliegue de la voluntad (*Willensaufwand*), que de algún modo actúa potencialidades que están al servicio de los instintos, impulsos y necesidades en su relación con las causas objetivas, y de esta actividad brotan ditintas formas de satisfacción, de contento, de gozo o de quietud»[29].

En efecto, desde este punto de vista no existe acción arbitraria o inmotivada: para nuestro autor nosotros siempre actuamos por motivos. También en circunstancias que parecen hacer indiferente la elección de una u otra posibilidad, nuestra acción es motivada. Así, hasta el hecho de salir de una habitación con el pie izquierdo en vez del derecho posee una motivación psicológica o fisiológica que lo explica[30]. Por eso, desde el hipotético punto de vista de un

---

[27] EI VII 70.

[28] EI VI 92.

[29] «Die Volition verläuft in drei Stadien, wo sie gleichsam ihren vollen und normalen Verlauf hat. Auf die Triebe und die durch die Außenwelt bedingten Gefühle und die in ihr gelegenen objektiven Ursachen derselben gründet sich das System der Bedürfnisse und als die Form ihres Bestandes Gefühl, Leidenschaft, Affekt, Volition. Diese rufen einen Willensaufwand hervor, der in irgendeiner Form Leistungen vollbringt, welche den Trieben, Impulsen und Bedürfnissen der Menschennatur in ihrem Verhältnis zu den objektiven Ursachen dienen, und aus diesen Tätigkeiten entspringen vielfache Formen der Befriedigung, der Zufriedenheit, des Genusses, der Muße» [GS X 64].

[30] «Nun ist ganz offenbar, wir haben in der Tat für unsere Handlungen Motive, und die Annahme der Freiheit hat mit der Leugnung, daß Motive unserem Handeln zugrunde liegen, gar nichts zu tun. Insbesondere hat Schopenhauer ein eitles Spiel getrieben, indem er dies Handeln ohne Motiv als Vogelscheuche hinstellte. Wir handeln also immer aus Motiven. Es kann geschehen, daß der bewegende Anreiz so geringfügig ist, daß er nicht zu unserem Bewußtsein kommt. Es geschieht zuweilen aufgrund eines psychologischen oder physiologischen Reizes. Hier erklärt es

observador objetivo y desinteresado, comparando o midiendo únicamente los diversos motivos que pueden dirigir la acción de la voluntad hacia este o aquel fin, la conclusión a la que llegamos es que los motivos determinan *necesariamente* la acción humana.

Sin embargo, al mismo tiempo Dilthey constata que «el genio se da a los objetos sin consideraciones de utilidad, se entrega a ellos desinteresadamente»[31], o que, «con bastante frecuencia, no sé si en un cambio ardientemente deseado como medio de satisfacción, me voy a sentir bien de verdad»[32]. Una vez más, esta paradójica contradicción lo confirma en su convicción de que no se puede reducir la acción a la búsqueda calculadora del placer por parte de la unidad psicofísica de vida. Con frecuencia los orígenes de la motivación de la voluntad son oscuros para la razón. En esta búsqueda de la felicidad, el hombre no se mueve necesariamente por placer o por utilidad, porque el fondo vital que lo impulsa a la acción es irreductible a mera racionalidad "utilitarista o lógica"[33]. Por eso, para Dilthey motivación necesaria no es sinónimo de racionalidad, y «quien aplica la voluntad sólo a los motivos que se oponen unos a otros, y a la decisión que resulta de este contraste, éste no

---

sich, wie es kommt, daß der Mensch in betreff gleichgültiger Dinge zu einer Entscheidung kommt, ob man mit dem rechten oder linken Fuße zuerst das Zimmer verlasse; es sind nur unmerkliche und geringfügige Reize psychischer oder physiologischer Natur, aber nicht eine Willkür, die uns bestimmt, sondern es liegt auch hierfür ein Grund vor. Wir handeln also immer aus Motiven. Demgemäß, der Historiker, der Psychologe hat immer freien Raum für diejenigen Operationen, nach welchen er für die Entscheidung der Menschen Beweggründe zu finden hat und einen kausalen Zusammenhang herzustellen.

»Der kausale Zusammenhang also, welcher darin liegt, daß Motive für die Handlungen vorliegen, der kausale Zusammenhang dieser Art, das Verhältnis der Modifikation, findet in unseren Handlungen ohne alle Frage statt» [GS XXI 147].

Al tratar la estructura interna de la vivencia volitiva se explica qué entiende Dilthey por motivo (*Motiv*). Véase el apartado 5, p. 205.

31 EI VI 92.

32 EI VII 71. En esta misma línea antirracionalista, Dilthey identifica en los oscuros impulsos que mueven a la humanidad a querer conocer los estados internos de otros hombres, a querer revivir sus penas y alegrías, la base elemental que fundamenta tanto la actividad del literato y del poeta, del historiador y del biógrafo, como el placer de los oyentes y lectores. Y en *La imaginación del poeta* afirma que «así como en la parodia de Hauff el admirador de Clauren lee la descripción de un desayuno con champaña sentado frente a su pobre condumio, hay muchos también que enchilan la pobre sopa de su vida con las grandes emociones que, con poco gasto, se pueden comprar en las bibliotecas circulantes. Para naturalezas rudas lo espantoso se convierte en una fuente de placer, gracias a un rasgo odioso de la naturaleza humana que permite sentir doblemente la propia seguridad junto a la estufa ante los peligros y dolores de los demás. En todo esto tenemos algo irracional que no podemos eliminar de nuestro ser mediante razonamientos» [EI VI 86].

33 Cf. EI VI 86 [texto recogido en la p. 118].

contempla la voluntad en su verdadera forma, sino por decirlo así, solamente la voluntad cultivada»[34].

De esta manera, la conexión estructural volitiva se reduce a un proceso determinado por la necesidad, al cual hasta podría aplicársele de algún modo el adjetivo "mecánico" —no obstante su irracionalidad. Pero esta consideración solamente contempla el lado animal del hombre. Sí, porque para Dilthey el despliegue de la voluntad posee una segunda dimensión, en la que hace acto de presencia la conciencia de la libertad: «La conexión entre el impulso y el deseo es necesaria y por así decir mecánica, pero es solamente la cara interna de la animalidad. Toda actividad que da forma a lo social, y que se encuentra unida a la conciencia de la libertad es despliegue de la voluntad en sus diversas formas»[35]. En la conciencia del sujeto que actúa se contrastan valores que en sí son incomparables, cuya interacción genera en el seno de la conexión psíquica un conjunto de relaciones recíprocas que los jerarquizan y que a medida que el individuo despliega su actividad va modelando poco a poco su carácter (*Charakter*) en modo irrepetible y particular[36]. Este proceso va acompañado de la experiencia interior —Dilthey lo llama unas veces sentimiento, otras percatación— de ser uno mismo la fuente que origina y dirige tal actividad.

En efecto, según sea el tipo de actividad psíquica que se trate, es distinto el modo como el individuo vive (*erlebt*) la experiencia consciente de la acción o reacción de su conexión anímica:

---

[34] «Wer den Willen nur bezieht auf die Motive, welche einander gegenüberstehen, und den daraus sich ergebenden Entschluß, der betrachtet nicht den Willen in seiner wahren Gestalt, sondern gewissermaßen nur den kultivierten Willen» [GS XVIII 155].

[35] «Der Zusammenhang von Trieb und Begierde ist notwendig und gleichsam mechanisch und nur die Innenseite der Animalität. Alle mit dem Bewußtsein der Freiheit verbundene und sozial gestaltende Tätigkeit ist Willensaufwand in seinen verschiedenen Formen» [GS X 64].

[36] «Die Erörterung der Freiheit bildet den Grenzpunkt der Psychologie. Der notwendige Zusammenhang der menschlichen Handlungen gründet sich darauf, daß innerhalb gewisser Grenzen dieselben Kräfte der Menschennatur in denselben Lagen wiederkehren, daß im Bereich der Abwägung nach logischen Gründen Notwendigkeit besteht. Der Typus des Willensvorganges besteht in der Beziehung eines vorschwebenden Effektbildes zu der Lebenseinheit. Diese Lebenseinheit besitzt eine innere Gliederung, eine mannigfache Reaktionsfähigkeit. Die Bedingungen enthalten ihrerseits ein Mannigfaches von Beziehungen zu dieser Gliederung. Jede solche Beziehung ist nun ein Motiv. Motive, die gegeneinander meßbar sind, werden nach logischen Gesichtspunkten abgewogen, und hier herrscht Notwendigkeit. Den Charakter und die Freiheit dürfen wir nur in der inneren Gliederung selbst aufsuchen, in welcher einander unvergleichbare Werte innerhalb der Lebenseinheit sich zueinander verhalten. Die Entwicklung dieser Beziehungen der Werte zueinander ist die des Charakters. Daß sie sich mit Freiheit vollziehe, wird in der inneren Erfahrung, dem Bewußtsein von Verantwortlichkeit und Zurechnung erlebt. Erkannt kann die Freiheit nicht werden, da alles Erkennen einen notwendigen Zusammenhang nach dem Satze vom Grund aufsucht» [GS XXI 247-8].

> «Mientras que al tipo de acción —de efectividad (*Art des Erwirkens*)— que nos lleva de las premisas a la conclusión, de un sentimiento de dolor a un afán, se acompaña ordinariamente de la percatación (*Innewerden*) de la necesidad, existen otras formas de efectividad, como la superación de un impulso mediante una actuación de la voluntad de acuerdo con el propio deber (*pflichtmäßige Willenshandlung*), que se acompañan del sentimiento interno (*inneren Gefühl*) particular que designa la expresión *libertad*. No hacemos más que expresar algo que se da en la experiencia interna»[37].

La libertad reside en la actividad efectuadora del hombre. Es allí donde hay que ir a buscarla y no en otro lado, porque lo que se encuentra fuera del ámbito de la experiencia interna es el reino de la necesidad[38]. De esta manera, si se entiende la libertad de la voluntad como la conciencia de ser autores y responsables de las propias acciones, y no como mera falta de motivación de nuestros actos, no existen argumentos serios capaces de negarla. Efectivamente, para Dilthey «sólo en la conciencia moral y en la visión del mundo metafísica puede ser buscada una fundamentación de la hipótesis de la libertad de la voluntad. En la experiencia empírica (*Empirie*) no existe para ella un fundamento a favor ni en contra»[39].

Sin embargo, aunque Dilthey reconozca la inconfutabilidad empírica de la fundamentación metafísica de la libertad, cualquier intento de dar un fundamento a la libertad que se encuentre más allá de la experiencia interna le parece una búsqueda quimérica, ya que «el concepto libertad no es metafísico, no afirma nada objetivo. Este indica solamente el estado de conciencia, el sentimiento que acompaña en mí ciertas conexiones»[40]. Por esta razón, afirma que «la *libertad de elección no es más que la expresión representativa* de la conciencia inextirpable de nuestra espontaneidad y vitalidad»[41]. La libertad en cuanto

---

[37] EI VI 240. Para hacer más clara la sintaxis de este pasaje, la traducción de E. Ímaz ha sido modificada un poco.

[38] «In Wirklichkeit aber würde entweder die Freiheit gesucht werden müssen in den wirklichen realen Handlungen der Menschen oder nirgends; man wird annehmen müssen, daß etwas, was keine Analogie mit dem Gesetze der Natur hat, in dem wirklichen Handeln der Menschen vorliegt, in den uns im Zeitverlauf gegebenen Handlungen der Menschen —oder man wird besser tun, die Gültigkeit des Determinismus und des schlechthinnigen Zusammenhangs der kausalen Ordnung über die geistigen Erscheinungen auszudehnen» [GS XXI 146].

[39] «In dem sittlichen Bewußtsein und in der metaphysischen Weltansicht kann allein eine Begründung der Annahme der Freiheit des Willens gesucht werden. In der Empirie ist weder ein Grund dafür noch dagegen» [GS XXI 149].

[40] «Der Begriff Freiheit ist nicht metaphysisch, sagt nichts Objektives aus. Er besagt nur den Bewußtseinszustand, ein Gefühl, welches gewisse Verbindungen in mir begleitet» [GS X 22].

[41] EI VI 240. Cf. G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, GS V CVII.

concepción metafísica es un producto derivado de la experiencia de la vida[42]. O lo que es lo mismo, la libertad concebida como pura capacidad de elección es únicamente la elaboración racional de la experiencia —en la conciencia— de ser dueños de nosotros mismos y de nuestra actividad. En cambio, a Dilthey le «es incuestionable el hecho de que nosotros nos sentimos libres, de que tenemos una conciencia auténtica de que aquellas manifestaciones deterministas que gobiernan el campo de la naturaleza, no dominan en nuestra conciencia»[43]. De este modo, las nociones contenidas en los términos causalidad y libertad sólo expresan conceptualmente la percepción (*Innewerden*) de una distinción en el modo como la conciencia vive la conexión entre los procesos psíquicos:

> «A la expresión "causalidad" asocio el sentido de que una aparición es decisiva —determinante— para otra. Si embargo, no descubro por ninguna

---

[42] A este respecto, E. Ímaz comenta: «Tan estamos dentro del terreno empírico que la misma idea de libertad no es, para Dilthey, más que la expresión "representativa", "nocional", del hecho vivido de la espontaneidad de la voluntad o de la vida, hecho que le sirvió por primera vez —*Introducción*— para reclamar un tratamiento científico diferente de las cosas humanas. Cuando se habla de libertad, lo que ocurre tantas veces en Dilthey, no se hace sino expresar ese carácter de la vida y no ninguna afirmación con pretensiones metafísica. Y ese carácter de la vida, espontaneidad y fin que se realiza, tampoco se distingue tanto de la evolución creadora de Bergson —sólo se distingue en que se limita el campo de la vida humana, accesible a la vivencia, y no se extiende al de la vida en general, accesible, presuntamente, a la "intuición"— que se pueda objetar aquello de que el finalismo es un mecanicismo invertido, donde todo se halla predeterminado, si no desde atrás, desde adelante. La cadena resulta tan encadenadora lo mismo si se produce eslabón por eslabón que si se produce por la atracción, eslabonadora, de un imán: el fin» [E. ÍMAZ, *El pensamiento de Dilthey*, p. 253].

[43] «Nun ist ohne alle Frage, daß wir uns frei fühlen, daß wir ein deutliches Bewußtsein haben, daß diejenigen deterministischen Äußerungen, welche auf dem Gebiet der Natur herrschen, nicht in unserem Bewußtsein herrschen» [GS XIX 149].

Así, gracias al sentimiento de imputabilidad y responsabilidad que acompaña a la propia actividad, los hombres son sujetos morales: «So beruht diese Methode (*der inneren Erfahrung, nota nuestra*) schließlich auf einem unauflöslichen Grundgefühl des Menschen von seiner moralischen Freiheit. Der Mensch findet einen Unterschied zwischen der Art, wie in ihm Vorgänge zusammenhangen wie Prämissen und Schloß, Wohlgefühl und Wunsch als psychologischer Zwang, und seinem Gefühl der Independenz der Willenshandlung, welche mit dem Bewußtsein der Verantwortlichkeit verbunden. Erst hieraus erhält der Mensch seine Souveränität. Höben wir diese Tatsache auf, so würde uns die maschinenartige Welt unerträglich sein. [Der Begriff Freiheit ist nicht metaphysisch, sagt nichts Objektives aus. Er besagt nur den Bewußtseinszustand, ein Gefühl, welches gewisse Verbindungen in mir begleitet. Daß wir sittliche Subjekte sind, liegt in dem Freiheitsgefühl. Die Methode der inneren Erfahrung begnügt sich mit der Feststellung dieses Bewußtseinsvorgangs. Wir fragen nicht nach der Entstehung der Begriffe Gut und Böse, nicht nach dem Ort ihrer Entstehung. Die Methode der inneren Erfahrung ist Analysis, eingeschränkt auf die Analysis der eigenen Person]» [GS X 21-2].

> parte una relación productiva o determinativa entre mis representaciones: mi experiencia muestra sobre todo sólo un *simul* o un *post*. A mi modo de ver, experimento en mi propia voluntad solamente una fuerza, pero no la causalidad misma para la reproducción de una representación o para el movimiento de un miembro. (...) La distinción entre necesidad y libertad es así la expresión de la percatación de una diferencia en el modo como un proceso de la vida anímica efectúa (*erwirkt*) otro. El moviento del pensamiento va de las premisas a las conclusiones. De un placer surge el deseo de retenerlo o apropiárselo. En ambos casos el modo de efectuación (*Erwirkens*) está marcado por la necesidad. Por el contrario, la relación entre mis deseos como motivos y la decisión incluye la libertad. Con esta expresión no se indica ningún tipo definible de efectuación, sino solamente la expresión de una traza o indicio, de una percatación de esa índole. De esta manera, experimento en ambos casos la unión entre una causa psíquica y el efecto mismo»[44].

Así, para nuestro autor resulta imposible fundamentar *racionalmente* lo que la libertad o la necesidad son en sí, porque su fundamento está en la experiencia de la vida (*Lebenserfahrung*) o en la vivencia (*Erlebnis*). Dilthey insiste en el origen psicológico de dichos conceptos en el segundo libro de la *Introducción*, en el que recorre la historia del pensamiento metafísico desde sus orígenes hasta la modernidad. Al analizar el problema que se encuentra al centro de la metafísica cristiana de la historia, de cómo hay que pensar el plan de Dios respetando la libertad de los hombres, así como la antinomia que surge en las discusiones de la baja Edad Media entre la conexión mentalmente necesaria y la voluntad libre, sostiene que:

> «cuando en lugar de mostrar gnoseológicamente el origen de estos diversos componentes de nuestra noción de la vida y de poner así en claro la mera

---

[44] «Mit dem Ausdruck „Kausalität" verbinde ich den Sinn, daß eine Erscheinung für eine andere bestimmend, maßgebend ist. Ich entdecke nirgends zwischen meinen Vorstellungen das Verhältnis des Bestimmens, Wirkens; meine Erfahrung zeigt überall nur ein simul und post. In meinem Wollen selbst erfahre ich nach seiner Ansicht nur eine Kraft, aber ich erfahre nicht die Kausalität derselben für die Reproduktion einer Vorstellung oder die Bewegung eines Gliedes. (...) Die Unterscheidung von Notwendigkeit und Freiheit ist doch der Ausdruck des Innewerdens einer Verschiedenheit in der Art, wie ein Vorgang des <cp> Seelenlebens einen anderen erwirkt. Gedankenbewegung geht von den Prämissen zum Schluß. Aus einem Gefallen entspringt ein Wunsch, festzuhalten oder anzueignen. In beiden Fällen besteht Notwendigkeit in der Art des Erwirkens. Dagegen das Verhältnis zwischen meinen Wünschen als Motiven und dem Entschluß schließt Freiheit ein. Mit diesem Ausdruck ist nicht irgendeine definierbare Art von Erwirken bezeichnet, sondern nur der Ausdruck eines Spürens, eines Innewerdens von einer solchen Art. In beiden Fällen erfahre ich also die Art der Verbindung zwischen einer psychischen Ursache und der Wirkung derselben» [GS XIX 200-1].

> significación psicológica de esta antinomia, se trata de conciliar lo inconciliable mediante artificiosos dispositivos, brotan por todas partes las contradicciones. No nos es posible pensar conexión causal allí donde pensamos libertad. Tampoco podemos demarcar extrínsecamente ambas cosas. Y cualquiera que sea el tipo de la demarcación extrínseca que intentemos, no podrá hacernos comprensible la creación de los seres finitos por Dios de suerte que Éste quede absuelto como autor del mal; no podrá disipar la contradicción entre la presciencia divina y la libertad del hombre»[45].

Libertad y necesidad son solamente dos modos de contemplar el despliegue de la vida, o si se quiere las dos caras de este proceso. Para nuestro autor, «no está unido un evento psíquico en sí delimitado con uno de tipo fisiológico. El evento vivo y libre no se encuentra más allá. Más bien, la libre vitalidad de la concatenación necesaria de rígidos procesos materiales y de principios de la legalidad psíquica es, ante todo, inmanente»[46]. Las potencialidades de la naturaleza humana se desarrollan en el tiempo, ya sea de cada individuo en particular como de la evolución histórica de la humanidad. La historia muestra una humanidad que al desarrollarse en las condiciones concretas de la superficie terrestre, se va liberando poco a poco de su natural condicionamiento. Este proceso encierra la dialéctica temporal del binomio libertad-necesidad, que en la necesidad encuentra el fundamento inicial de la vida y en la libertad el fin de su evolución[47].

Así, «los impulsos y las pasiones se buscan siempre una vía de escape, no obstante el ser vivo se encuentre condicionado por el exterior»[48]. El choque con una realidad independiente de sí pone en movimiento toda la conexión

---

45 EI I 315.

46 «So ist nicht ein begrenztes psychisches Geschehen für sich mit dem physiologischen verbunden, das lebendige freie Geschehen darüber hinaus. Vielmehr ist die freie Lebendigkeit der notwendigen Verkettung starrer materieller Vorgänge und gesetzlicher psychischer Elementargrundsätze überall immanent» [GS X 44].

47 «Der Reichtum des menschlichen Wesens entwickelt sich nur in der Zeit. Was in der Menschennatur angelegt ist, kommt in der Geschichte zur Entwicklung. Es gibt aber keine andere Kenntnis des Menschen als [diejenige], welche in der empirischen Geschichtsbetrachtung gegründet ist.

»Und zwar zeigt die Geschichte den Menschen, unter den Bedingungen der Erdoberfläche sich entwickelnd, allmählich von seiner Naturbedingtheit sich loslösend. Notwendigkeit und Freiheit sind die beiden Seiten des Vorgangs. Im Notwendigen liegt die Grundlage, in der Freiheit das Ziel» [GS XIX 295].

48 «Die Triebe und Leidenschaften suchen sich zwar immer einen Weg, aber das Lebewesen findet sich dabei bloß von außen bedingt» [GS X 58]. En este pasaje de sus lecciones de Ética, Dilthey compara gráficamente la potencia de los impulsos que brotan de las profundidades del ser del hombre, al agua de deshielo que se abre camino al bajar de las cimas de las montañas.

anímica. A partir de las percepciones de los sentidos y los sentimientos que éstas suscitan en la unidad psicofísica de vida, el intelecto crea y elabora las representaciones del mundo exterior que posteriormente se almacenan como recuerdo en la memoria, y que son manipuladas por la fantasía. Estableciendo relaciones cada vez más complejas entre las diferentes vivencias representativas, el pensamiento despliega poco a poco todas sus potencialidades, creando las estructuras del saber que permiten a la conexión psíquica alcanzar el estado de dicha y satisfacción que es su fin inmanente.

Conforme la imagen de la realidad que ha sido creada por la actividad del pensamiento en la interioridad del sujeto adquiere solidez y coherencia, la vida intelectual se va independizando del predominio del impulso y del sentimiento, y la voluntad adquiere libertad[49]. Cuando la conexión psíquica está ya madura y desarrollada, el control y la guía del proceso vital pertenece a toda la conexión adquirida de la vida psíquica[50]. Sin embargo, para Dilthey, «los impulsos no se pueden destruir. Éstos se pueden transformar, o ser mitigada su eficacia, pero no se pueden aniquilar. Son el fundamento indestructible de todo proceso de la voluntad»[51]. Esta es la causa por la cual la voluntad no puede ser reducida únicamente a la capacidad de tomar decisiones, porque el fondo que la anima es la «voluntad de vivir» (*Wille zur Leben*)[52].

---

[49] «(...) in dem Maße, in welchem der Intellekt stärker ist, der Wille freier, wird die Abhängigkeit schwerer getragen, nehmen Furcht und Hoffnung überhand, wird der Zufall dem Menschen zur Qual» [GS X 58].

[50] Ver IV 2. e), p. 124 y ss.

[51] «Man kann die Triebe nicht loswerden. Sie können transformiert, in ihrer Wirkung eingeschränkt, aber nicht vernichtet werden. Sie sind die unzerstörbaren Unterlagen aller Willensprozesse» [GS X 57].

[52] Para F. Fellman, esta «voluntad de vivir» es equivalente al inconsciente freudiano [cf. F. FELLMANN, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, p. 121]. Por su parte, Max Horkheimer esboza una comparación de la teoría psicoanalítica freudiana con la psicología de Dilthey en un artículo de 1939-40, que ilumina sus múltiples puntos de contacto y las evidentes diferencias. En efecto, Dilthey y Freud coinciden, entre otras cosas, cuando afirman el papel fundamental de los impulsos y tendencias psíquicas básicas en la modelación de la historia, así como cuando consideran la vida humana como una totalidad que evoluciona siguiendo pautas y estructuras típicas —es decir, modélicas. Además, están de acuerdo cuando sostienen la necesidad de llevar a conciencia la conexión adquirida de la vida psíquica mediante el análisis, porque ésta es de por sí inconsciente. A su vez, la distinta finalidad y perspectiva de las investigaciones de estos dos pensadores —médica una e histórica la otra— marca una clara diferencia en el modo de plantear el estudio psicológico de una personalidad concreta. P. ej. en las explicaciones freudianas se encuentra perfectamente establecida la relación que existe entre la obra del artista y el conjunto de las experiencias de la vida psíquica que constituyen su personalidad, es decir sus ansiedades, la neurosis, su modo de vivir la sexualidad, etc., pero el padre de la corriente psicoanalítica no es capaz de explicar el influjo que en dicha obra tienen la técnicas artísticas de su tiempo, así como

Consecuentemente, al rechazar la existencia de cualquier fundamento que se encuentre más allá de la experiencia vital, Dilthey se ve conducido hacia una idea de libertad meramente inmanente, cuyo horizonte se reduce a la conciencia de actuar libremente. En este ámbito, la libertad vale únicamente *quoad nos*, como una modalidad de la experiencia interna. Dentro del horizonte inmanente de la vida —única realidad que acepta nuestro autor—, la pregunta sobre el valor *in se* de la libertad carece de sentido.

4. Las formas del querer

En sus lecciones de ética de los años noventa, Dilthey esboza una clasificación genérica de los modos en los que esta actitud psíquica realiza su actividad, de acuerdo con las características peculiares del proceso que dirige:

> «Existen tres formas distintas del querer, condicionadas por el tipo de unión con otros procesos. El interés (*Interesse*) y la atención (*Aufmerksamkeit*), la actividad configuradora de la fantasía (*gestaltbildende Tätigkeit der Phantasie*), y el impulso y la volición son formas perfectamente distinguibles de esta acción interior dirigida por el sentimiento, es decir, no puede ser reducida una forma a otra. Como las células de una planta, el lado interno de la vida humana está integrado por unidades de estos diferentes tipos (...) Existen diferentes formas de volición, que se intercomunican y entrelazan. Se trata de una discusión terminológica si se les designa como voluntad, pues son obvios tanto su parentesco como al mismo tiempo su distinta localización psíquica»[53].

El impulso y la volición no requieren especiales aclaraciones, pues se

---

los eventos culturales y políticos que también la determinan. En cambio, si bien sus explicaciones psicológicas resultan con frecuencia abstractas y vagas, Dilthey explica el carácter del artista y de su obra en relación a las tendencias culturales específicas de su época y al conjunto de la historia universal, porque sin tener en cuenta la realidad del "espíritu objetivo", no es posible comprender completamente la personalidad y la obra del artista. Cf. M. HORKHEIMER, *The Relation Between Psychology and Sociology in the Work of Dilthey*, pp. 440-3. Si se quiere profundizar en la relación que existe entre la hermenéutica diltheyana y la teoría psicoanalítica freudiana, se puede consultar el estudio comparativo realizado por C. Messner en *Die Tauglichkeit des Endlichen: zur Konvergenz von Freuds Psycholanalyse und Diltheys Hermeneutik*, Röhrig, St. Ingbert 1985.

[53] «Es gibt drei unterscheidbare Formen des Wollens, bedingt durch die Art der Verbindung mit anderen Prozessen. Interesse und Aufmerksamkeit, gestaltbildende Tätigkeit der Phantasie, Trieb und Volition sind bei aller Verschiedenheit Formen dieser inneren, vom Gefühl geleiteten Aktion, und zwar können diese Formen nicht aufeinander zurückgeführt werden. Wie aus Zellen eine Pflanze, so setzt sich aus Einheiten dieser verschiedenen Klassen die innere Seite des Menschenlebens zusammen. (...) Es sind verschiedene Formen von Volition, sie gehen ineinander über. Ob

trata de procesos manifiestamente volitivos, sin embargo, es necesario explicitar con cierto detalle los tres primeros, pues son modos de cooperación de la voluntad en estados en los cuales impera la actividad de la captación objetiva.

Así, las dos primeras formas acompañan los procesos de percepción y pensamiento. La atención (*Aufmerksamkeit*) dirige el proceso que Dilthey llama percepción-representación (*Wahrnehmung-Vorstellung*) o apercepción (*Apperzeption*), es decir, la recepción en la conexión de la conciencia de contenidos empíricos, sensaciones de los sentidos o de estados internos. Es decir, la actividad formativa de las representaciones se encuentra coordinada por la atención, que ordena y dirige la actividad integradora que las operaciones lógicas elementales desarrollan con ayuda de la imaginación[54]. De este modo, al describir Dilthey el fenómeno de la observación (*Beobachtung*), lo pone en una relación directa con la atención, porque «la observación es una percepción cuya dirección viene determinada por la voluntad de indagar. Esta dirección determinada es la atención»[55].

Efectivamente, la atención es un fenómeno de la conciencia que está íntimamente ligado a la voluntad, por el hecho de representar la instancia directiva en el proceso de la apercepción. Además, al ser una modalidad de la actitud volitiva, por una parte a la atención va unida la experiencia del esfuerzo y la fatiga (*Anstrengung*) que acompañan la acción de la voluntad[56]. Por otra, ella posee un carácter personal o individual, pues prestamos atención a unas cosas, en cambio a otras no, según el interés que puedan suscitar en nosotros, ya sea moral, de autoconocimiento o de tipo científico[57].

Así, el interés hace referencia a la guía que lleva a los individuos a desarrollar en la vida intelectual aquellas capacidades y objetos que más le agradan, dirigiendo los procesos de la captación objetiva y del pensamiento[58].

---

man sie als Wille bezeichnet, ist ein Wortstreit, denn ihre Verwandtschaft und doch zugleich ihre verschiedene psychische Lokalisation ist augenscheinlich» [GS X 51].

54 «Entendemos por apercepción la acogida de contenidos empíricos, sensaciones de los sentidos o estados internos, en la conexión de la conciencia a través de la dirección de la *atención*» [EI VI 40-1. La cursiva es nuestra].

55 «Die Beobachtung ist eine Wahrnehmung, deren Richtung durch den Willen der Forschung bestimmt ist; diese bestimmte Richtung ist Aufmerksamkeit» [GS XIX 30].

56 Cf. GS XIX 198.

57 «Wir richten auf sie unsere Aufmerksamkeit entweder, weil wir an der Auffassung unserer persönlichen Zustände ein Interesse haben oder weil wir ein Bild irgendeiner allgemeinen Klasse psychischer Tatsachen gewinnen wollen. Im ersten Falle suchen wir moralische oder überhaupt individuelle Selbsterkenntnis, im anderen suchen wir wissenschaftliche Erfahrung psychischer Tatsachen. In beiden Fällen liegt eine Spannung der Aufmerksamkeit vor, welche auf ein Ziel der Erkenntnis gerichtet ist» [GS XIX 26; XXI 233].

58 «Interesse und Aufmerksamkeit bezeichnen die Mitwirkung des Gefühls und des Willens, welche

El interés provoca también voliciones y decisiones que se concretan en acciones exteriores. En este sentido, es un eslabón más de la cadena de la acción voluntaria[59].

Sin embargo en el curso de psicología que Dilthey impartió en el semestre invernal de los años 1883-4, y en el ensayo de 1887 *La imaginación del Poeta*, la atención y el interés no son vistos como una expresión de la voluntad sola, sino que se da en ellos una cooperación orgánica de la afectividad[60]. En un ensayo de esa misma época, *La percepción interna y las experiencias de la vida anímica* (*Die innere Wahrnehmung und die Erfahrungen von seelischen Leben*, 1880-1892), sostiene que la atención es sencillamente un proceso emparentado con la voluntad y, por tanto, no se trata de una potencia anímica específica, sino solamente de un aspecto del proceso psíquico[61]. Intentando armonizar las pinceladas que Dilthey traza aisladas en distintos momentos de su obra, se podría concluir diciendo —sin arriesgar demasiado— que la atención y el interés son dos procesos psíquicos prevalentemente voluntarios, que sin embargo van siempre acompañados de la acción de la afectividad[62].

Respecto a la cooperación de la voluntad en los procesos imaginativos, que Dilthey describe como actividad configuradora de la fantasía (*gestaltbildende Tätigkeit der Phantasie*)[63], basta considerar cómo en modo inconsciente, movidos por deseos o temores, convertimos frecuentemente en imágenes lo vivido, rebasando los límites de lo que realmente estaba contenido en nuestra experiencia pasada. Además, la voluntad, considerando conscientemente los fines que persigue, lleva a cabo la metamorfosis de los contenidos de las vivencias, transformando los recuerdos para crear imágenes por encima de la realidad, es decir, ideales o metas que puedan guiar su acción[64].

---

auch die Vorgänge der Wahrnehmung und des Denkens begleitet. Die Individuen sind verschieden in bezug darauf, welche Leistungen und Gegenstände ihres intellektuellen Lebens von Lust und demgemäß von Interesse begleitet sind. Sie sind ebenso verschieden in bezug auf das von ihnen erworbene Maß der willkürlichen Aufmerksamkeit. Diese Unterschiede, zusammenhängend mit denen der ursprünglichen Fähigkeiten, die elementaren Prozesse zu vollziehen, entscheiden über Anlage und Beruf derselben» [GS XXI 233. Cf. EI VI 38; GS IX 222-3; XIX 91].

59 Cf. GS X 104.

60 «...no podríamos decir qué procesos quedarían en el representar si nos imagináramos eliminada la participación del sentimiento y de la voluntad en el interés y la atención...» [EI VI 45, Cf. GS XXI 233].

61 Cf. GS XIX 207.

62 Cf. GS XVIII 155. O también se podría hablar de una *forma intermedia* entre el sentimiento y la voluntad [cf. XVIII 158-9, IV. 4, p. 132].

63 Cf. GS X 51.

64 «La imaginación se halla entretejida —como veíamos— con toda la contextura del alma. Cada comunicación hecha en la vida diaria transforma involuntariamente lo vivido; los deseos, los

5. Estructura interna de la vivencia volitiva

La centralidad de la voluntad en la conexión psíquica no significa, sin embargo, una dirección despótica de los procesos vitales por parte de esta última, puesto que no hay que olvidar nunca que ésta necesita siempre de la cooperación de percepción, pensamiento, memoria y sentimiento, aun en la estructuración de aquellas vivencias en las que la voluntad es la actitud preponderante[65]. Por otro lado, la voluntad se presenta en grados y modos diferenciados a la hora de formar vivencias o estados volitivos. Dilthey menciona —como ejemplos y sin la intención de dictar una lista exhaustiva de ellos— el impulso (*Trieb*), la aspiración (*Streben*), la decisión o determinación (*Entschluß*), y la conexión volitiva (*Willenzusammenhang*)[66].

Así, en el intento de dilucidar la estructura interna de los procesos volitivos, nuestro filósofo analiza en el *Ensayo acerca de la psicología descriptiva* un tipo de vivencias volitivas para las que no existe duda de su carácter "voluntario": se trata de las decisiones o determinaciones[67]. En ellas Dilthey descubre siempre un contenido representativo, que de algún modo apunta hacia la obtención de un fin, al que llama "imagen eficiente" (*Effektbild*):

> «Esta imagen eficiente de mi acción se encuentra ante mi alma. Porque mi voluntad se dirige hacia ese fin, y la realización de ese fin es el fundamento por el cual *mi impulso, mi voluntad* se pone en movimiento, en relación a mi obrar, esta imagen eficiente (*Effektbild*) —que puedo designar como fin— es motivo. Por tanto, sostengo que la imagen eficiente es el primer factor de la auténtica volición. Bajo ese término entiendo "una representación del fin, acerca de cuya realización trata". Esta imagen eficiente, vista desde el otro lado, es decir vista en relación con la causación de mi voluntad, es el motivo de mi obrar»[68].

Efectivamente, los contenidos de las vivencias volitivas y sus relaciones en la conciencia cobran forma de representaciones, y a su vez, la representación

---

temores, los sueños del futuro rebasan los límites de lo real; toda acción obedece a la imagen de algo que aún no existe: los ideales de vida marchan delante del hombre, más aún, delante de la humanidad, y le conducen hacia metas más altas: los grandes momentos de la existencia, el nacimiento, el amor, la muerte, se ven transfigurados por usos que envuelven con su ropaje las realidades y apuntan más allá de ellas» [EI IV 132. Cf. VI 65-6].

65 «Las experiencias de la voluntad, en las que surge el objeto, son mediadas por procesos sensitivos y mentales; lo he mostrado reiteradamente» [EI VI 171. Cf. 250; GS XIX 146].

66 «Allí donde el querer se presenta como constituyendo la vivencia se refiere siempre a un contenido que debe ser realizado y por eso lo designamos como actitud. Se presenta en una gradación de estados determinada por la marcha en su diferenciación. Tales estados son el impulso, la aspiración, la decisión, la conexión volitiva» [EI VII 68].

que está contenida en toda vivencia del querer determina la dirección del proceso volitivo[69]. Veinticinco años más tarde —en el ensayo *La conexión estructural del saber*—, Dilthey llamará a la imagen eficiente el *contenido* (*Inhaltlichkeit*) o la cara *objetiva* (*das Gegenständliche*) de la vivencia volitiva, aplicando a esta última la misma terminología estructural que ya había aplicado a las vivencias de la captación objetiva y del sentimiento[70]. Este cambio de terminología no es un hecho intrascendente, pues indica el influjo que tuvo el alejamiento —gracias a la primera fenomenología husserliana— de la concepción kantiana de la representación, sobre el modo en que nuestro autor entiende la vivencia volitiva[71].

No obstante, el contenido u objeto de la vivencia volitiva —la imagen eficiente (*Effektbild*)— no es el núcleo motor de la vivencia, pues se trata *solamente* de la imagen del fin que pone en movimiento a la voluntad. Existe una correlación directa entre motivo e imagen eficiente. En el curso de psicología que impartió en 1878 definía el motivo de la siguiente manera: «lo que es un motivo, ya lo hemos desarrollado: es una representación que nos es dada (*gegebene*), y que posee en nosotros una fuerza impulsiva por medio de la cual ésta se nos presenta como como una meta para una acción o una serie de acciones»[72]. En efecto,

> «a esta imagen eficiente —fin, motivo— le acompaña una fuerza motriz que se halla en mí y que es aferrada por mí en una percepción inmediata. Yo me siento capaz de llevar a cabo la realización de esa imagen eficiente (*Effektbild*), encuentro en mí la tensión (*Spannung*) del elemento volitivo, de la actitud volitiva de mi naturaleza, que está dirigida a la realización de

---

67 Cf. GS XVIII 179.

68 GS XVIII 179. La cursiva es nuestra. Cf EI IV 132.

69 «Ahora bien: numerosos procesos formativos de las representaciones se hallan en conexión con las acciones volitivas. Constituye su rasgo común que los contenidos de la voluntad y sus relaciones cobran su expresión en las representaciones. En primer lugar, todo acto volitivo es la relación de una imagen de un efecto previsto con la voluntad, relación condicionada por el sentimiento, y esta imagen del efecto se halla configurada, partiendo de la voluntad, en modo que excede a la realidad. Luego, estos fines se hallan en relación entre sí, relación que encuentra su fundamento en la urdimbre de la voluntad a partir de sus impulsos elementales» [EI VI 42. Cf. 250].

En los movimientos volitivos en los que no hay conciencia objetiva de un fin determinado, el objeto del impulso o del afán de la voluntad es *algo* indeterminado [cf. EI VII 74]. Aquí se podría establecer un cierto paralelismo con los estados anímicos "sin objeto" [ver VI 2, p. 169].

70 «Lo mismo que esos otros dos modos de la actitud anímica, el querer apunta una relación a un contenido (*Inhaltlichkeit*); este contenido es "lo objetivo" (*das Gegenständliche*) —el objeto— que es querido; el proceso se refiere a esta objetividad» [EI VII 68].

71 Ver V. 1, p. 143 y ss.

esa imagen eficiente»[73].

Por otra parte, además del papel indispensable que desempeña la captación objetiva en las vivencias volitivas —gracias a ella se genera la imagen eficiente— existe una relación muy estrecha entre el sentimiento —considerado aquí en sentido más específico— y la voluntad. Como hemos visto en el apartado anterior al hablar del sentimiento, la afectividad es la sede del valor y, por tanto, es la instancia que da a la imagen eficiente la capacidad de convertirse, aquí y ahora, en el motivo de la acción voluntaria[74]:

> «Ese proceso está acompañado por una multiplicidad de sentimientos: no raramente, un sentimiento de necesidad me impulsa fortaleciéndome para acometer el fin, sentimiento de una carencia, de una necesidad, sentimiento de un vacío en relación a aquello que tiene que ser realizado. A continuación, acompaña un sentimiento de valor a mi actividad, respecto al significado que tiene esta actividad para mi yo (*Selbst*), se añade una percatación de esta tensión. Finalmente, la imagen del estado al que me aproximo, está dotada para mí de una abundancia de sentimientos»[75].

Ahora bien, llevar a cabo una acción normalmente se encuentra precedido de un proceso reflexivo de elección (*Wahl*). Éste se verifica cuando se hacen presentes en la conciencia las diversas posibilidades reales de dar satisfacción a los afanes generados en la conexión psíquica por la misma experiencia de la vida. Dicho proceso reflexivo comporta la consideración de relaciones de causalidad y estimaciones de valor (*Wertabschätzungen*) que juzgan cada posibilidad concreta respecto al fin buscado. No obstante, dichas reflexiones y estimaciones de valor, por su propia naturaleza, no tienen término: el sujeto podría continuar *ad infinitum* sopesando los *pro* y los *contra* de cada posible vía de acción. Es la resolución (*Entschluß*) voluntaria la que les pone fin, cuando el sujeto quiere, mediante la reflexión de que es menester obrar. Aunque también llame motivo o fin en otros escritos a la imagen eficiente

---

72 GS XXI 147.

73 GS XVIII 179.

74 Así, en la *Fundación de las ciencias del espíritu* sostiene que «la propuesta de fin se funda en la vivencia de los valores» [EI VII 62].

75 «Dieses Effektbild meines Handelns steht vor meiner Seele. In bezug aber auf mein Handeln ist dieses Effektbild, welches ich als Zweck bezeichnen kann, Motiv. Denn mein Wille bewegt sich diesem Zweck entgegen, und die Verwirklichung dieses Zweckes ist der Grund, um dessentwillen mein Trieb, mein Wille sich in Bewegung setzt. Ich erhalte also als ersten Faktor des wirklichen Willensaktes ein Effektbild. Ich verstehe darunter „eine Vorstellung des Zweckes, um dessen Realisierung es sich handelt“. Dieses Effektbild, nach der andern Seite hin angesehen, angesehen in Bezug auf die Verursachung meines Willens, ist das Motiv meines Handelns» [GS XVIII 179.

(*Effektbild*) o los valores, para Dilthey el motivo en sentido estricto es el factor compuesto de la suma de estos dos últimos, que en cierto modo provoca en modo decisivo la resolución final[76].

Por tanto, desde la cooperación íntima de las tres actitudes se puede entender que Dilthey sostenga en sus lecciones de psicología del semestre de verano de 1878 que, por una parte, no existen acciones inmotivadas, es decir, fruto de un libre arbitrio que actúa en modo independiente o absoluto; y por otra, que tampoco se da un obrar dirigido por la razón pura: la capacidad de motivar a la voluntad pertenece a la acción conjunta de la razón y el sentimiento. Por eso, no es posible que el hombre efectúe una medición cuantitativa consciente que logre valorar objetivamente y en modo exhaustivo los motivos o impulsos que conducen a la acción[77]. En efecto, el proceso en que consiste la vivencia volitiva se encuentra en relación con toda la conexión psíquica, y no es fruto exclusivo de la acción de la voluntad y, como se afirma en el ensayo de 1880 que ha servido de hilo conductor a nuestro análisis, es la unidad de vida (*Lebenseinheit*) como tal la que que «asiente, afirma y quiere la dirección de mi voluntad hacia ese fin»[78].

Además, de este modo se entiende fácilmente que la voluntad, en cuanto actitud psíquica, sea siempre positiva. Es decir, ésta siempre quiere algo, aunque sea para evitar otra cosa. Esto es así ya que para nuestro filósofo, el

---

La cursiva en la traducción es nuestra].

[76] «La estimación de valores no contiene en sí todavía la forzosidad de proponerse un fin determinado en un momento dado. El querer presupone la posibilidad representada de la realización de un hecho interno o externo, y la elección que tiene lugar en él y que pone término a la pugna de las representaciones del fin (*Zweckvorstellungen*), hace resaltar de manera especial el rasgo de autonomía o espontaneidad contenido en el querer. Las reflexiones, por su naturaleza, no tienen término; la resolución les pone término, cuando se quiere, mediante la reflexión de que es menester obrar. El factor que opera decisivamente en la resolución lo denominamos motivo» [EI VII 71].

[77] «Es gibt keine unmotivierten Handlungen, es gibt ferner keine Handlungsweisen —und darin hat Spinoza vollständig recht—, welche durch bloße Vernunft dirigiert würden. Nichts ist törichter als die Annahme, daß der Vernunft als solcher eine Fähigkeit beiwohne, unsere Handlungen zu regeln.

»Unser Handeln also verläuft immer nach Motiven, und Motiv ist nur, was eine Willensmacht in uns ist. Die Quantitätsverhältnisse aber, welche zwischen diesen Motiven herrschen, sind empirisch gerade so wie alle anderen psychischen Quantitätsverhältnisse einer Messung gar nicht zu unterwerfen. Ist dies der Fall, so kann auch das Individuum selbst unter gar keinen Umständen ein Bewußtsein davon haben, ob es quantitative Gründe für sich hatte und dem stärksten folgte oder welcher sonst der Vorgänge in ihm war. Eine solche nachträgliche Kenntnis kann man nicht haben, da wir weder in noch nach dem Akt die einzelnen Willensimpulse zu messen imstande sind» [GS XXI 148-9].

[78] «Schließlich steht dieser ganze Vorgang in einer Beziehung zu meiner Lebenseinheit, welche die

fundamento de oposiciones del tipo "atracción-repulsión" no se encuentra en una voluntad de carácter bipolar, sino que pertenece a la esfera del sentimiento, porque «cuando yo quiero, siempre quiero algo, es decir, la voluntad es positiva en todo momento. No existe ninguna voluntad que sólo desee evitar, pues al tener una dirección opuesta a lo que quiere evitar, es una voluntad positiva»[79]. En efecto,

> «solamente existe una contraposición en el ámbito de la voluntad: entre lo determinable (*Determiniertwerdens*) y lo determinante (*Determinierens*). En efecto, la voluntad o se encuentra determinada por otra voluntad, o es ella misma determinante, es activa, se comporta en modo espontáneo. Ésta es la única contraposición en el mundo de la voluntad»[80].

Esta contraposición hace referencia a la conciencia de la resistencia o presión que el mundo exterior ejerce sobre la unidad psicofísica de vida, cuando las circunstancias en las que ésta se encuentra impiden u obstaculizan la intención de su querer. Estas circunstancias pueden ser tanto de tipo material como de orden social, es decir, relacionadas con la normal "cooperación" entre los individuos[81]. A la experiencia de la vinculación o del impedimento puede ir asociado un sentimiento de desagrado o molestia, pero es importante distinguir lo uno de lo otro. A este respecto, Dilthey pone como un ejemplo entre otros el hecho de que a algunos no les molesta el ser perturbados en su trabajo. Más aún, «no es cierto que todo impedimento o vinculación se sienta como presión molesta o como limitación»[82]. Basta pensar en la dicha o la alegría que puede producir la fidelidad a una promesa.

Finalmente, la ejecución (*Ausführung*) es el paso que completa la acción y la lleva a término. Sin embargo, no se trata jamás de una concatenación de momentos en la cual el primero llama necesariamente al sucesivo hasta llegar a la ejecución. En efecto, el poner por obra la acción se encuentra sujeto al conjunto de circunstancias que condicionan al agente, que pueden aconsejar ya sea la suspensión temporal de la acción, o su modificación para poder

---

Richtung meines Willens auf dieses Ziel bejaht, behauptet und will» [GS XVIII 179].

79 «Wenn ich will, so will ich etwas, d. h. der Wille ist jederzeit positiv. Es gibt keinen Willen, der nur vermeiden möchte. Der Wille, der vermeiden will, hat eben eine dem zu Vermeidenden entgegengesetzte Richtung, die positiv ist» [GS XVIII 181. Cf. EI VII 63].

80 «Nur einen Gegensatz gibt es auf dem Gebiet des Willens, den des Determiniertwerdens und den des Determinierens. Der Wille also findet sich entweder determiniert durch einen andern Willen, oder er ist selbst determinierend, ist aktiv, verhält sich spontan. Dies ist der einzige Gegensatz innerhalb der Welt des Willens» [GS XVIII 181].

81 Cf. EI VII 68.

82 EI VII 69.

alcanzar con medios diversos el fin que originalmente se deseaba[83].

[83] «La ejecución de la resolución encuentra su primer esquema en el nexo de medios y fines del enlace causal, tal como lo contiene la realidad, a tenor de la comprobación ya hecha de que el fin es realizable, según lo apuntaron las deliberaciones que procedieron a la elección. Como es natural, ese esquema queda sometido a todas las modificaciones de las circunstancias que se presentan con el tiempo. Ellas pueden provocar la suspensión de la ejecución, pueden aconsejar la elección de otros medios diferentes de los previstos» [EI VII 71-2].

6. La estructuración de las vivencias volitivas: la conexión volitiva y la conexión teleológica (*Willen- und Zweckzusammenhang*)

Al inicio del presente capítulo acerca de la actitud volitiva, se mencionaba la función unificadora que ejerce la voluntad en el marco de la conexión psíquica. A su vez, todas las vivencias volitivas, gracias a la teleología inmanente de dicha conexión, son miembros de un todo, en el cual cada una ocupa el lugar que le corresponde. En efecto, la intención (*Intention*) o finalidad que el individuo da a su vida, crea una red de relaciones que une a lo largo del tiempo todas las vivencias volitivas y las jerarquiza, ordenando y dirigiendo al mismo tiempo toda la trama vivencial en modo indirecto.

De este modo, la "el hecho de poner la finalidad" (*Zwecksetzung*) estructura y ordena los medios y los fines secundarios que se van sucediendo con el objeto de alcanzar el fin prefijado, creando lo que Dilthey ha llamado una *conexión volitiva* (*Willenzusammenhang*). Para ilustrar su naturaleza, nuestro filósofo pone como ejemplo la conexión volitiva que une en Miguel Ángel Buonarrotti los diferentes actos de voluntad que implican el proyecto y la construcción de la Basílica de San Pedro. Se trata de vivencias que, a pesar de encontrarse a veces a años de distancia una de otra, forman entre sí una unidad y continuidad de sentido. Así, nos encontramos ante

> «un todo muy compuesto en el cual, a través de años, los actos singulares se hallan condicionados por una intención, y a través de todos ellos circulan los tipos de relación condicionados por el carácter de la actitud volitiva. Se van acomodando sentimientos, percepciones, reflexiones. Determinaciones volitivas siguen operando en sus respectivas "representaciones", que ya no son voluntad, sino que sólo poseen la aptitud de representar o de provocar la volición»[84].

La existencia de conexiones volitivas es posible solamente gracias a este finalismo inmanente de la vida. Pero precisando aún más, se podría decir que este finalismo impregna especialmente la voluntad y se expresa a través de la acción voluntaria. Por esta razón, la conexión psíquica estructural —así como toda conexión volitiva— puede ser llamada *nexo final* o *conexión teleológica* (*Zweckzusammenhang*)[85].

Ahora bien, la inmanencia de la orientación al fin significa que la satisfacción del sujeto descansa en una relación o escala de valores que se encuentra ínsita en su propia vitalidad, es decir, que la valoración de las circunstancias, la elección de medios y fines que llevan a la plenitud de la vida es siempre

---

[84] EI VII 69-70.

[85] Cf. IV 2. a) [p. 115 y ss.] y G. MARINI, *Dilthey e la comprensione del mondo umano*, p. 304.

individual y se lleva a cabo en la propia experiencia de la vida (*Lebenserfahrung*). Sin embargo, el individuo solo es incapaz de realizar algunos fines, por lo cual se ve obligado a buscar la cooperación de otros individuos para perseguir juntos una misma finalidad. Esto es posible porque «el fin, que sólo es realizable cooperativamente, puede apoyarse en la comunidad (*Gemeinsamkeit*) de la naturaleza humana y, especialmente, en aquellas propiedades que se hallan en la base de la adopción de un fin por todos»[86]. Por esta razón, si no fuese posible la intercambiabilidad de las determinaciones de valor de los individuos singulares, que descansa sobre la comunidad (*Gemeinsamkeit*) de la naturaleza humana, sería imposible la existencia de la comunidad (*Gemeinschaft*) o sociedad (*Gesellschaft*) humana, que se estructura y ordena gracias a *conexiones teleológicas* supraindividuales.

En efecto, la voluntad humana engendra *conexiones teleológicas* que van más allá de la propia unidad psicofísica de vida, con la finalidad de alcanzar en comunidad (*Gemeinschaft*) fines definidos. La búsqueda en común de estos fines genera vínculos y condicionamientos entre los componentes de la sociedad, estructurándola y ordenándola a través de las acciones de mandar (*Befehlen*) o determinar (*Bestimmen*) y obedecer (*Gehorchen*) o ser determinado (*bestimmt werden*). De este modo, en la evolución de la convivencia humana esas coincidencias básicas en las asignaciones de valores generan el derecho consuetudinario, la moral, los criterios y técnicas artísticas, etc., es decir, determinan históricamente un sistema común de valores[87].

---

86 EI VII 72.

87 Cf. EI VII 73 (citado en la nota). J. Owensby ve en la esencial dimensión social de la vida que posee la perspectiva diltheyana una de las características que la distinguen del vitalismo nitzscheano: «Each thing in our milieu is related to us as life-enhancing, life-thwarting, or indifferent to the fulfillment of life by virtue of its relation to feeling. In other words, individuals are always involved in value relations. But their orientation in the world is characterized by more than a series of discrete, more or less life-enhancing relations to particular things, and the historical world is more than an aggregate of internally unrelated things. Things are located in larger nexuses of values and purposes. As Dilthey states: "Thus the psychophysical life-unit comes to terms within itself with a gradation of interests from the middle point to the periphery of interest on all sides. Not only is there a gradation of these different values, but also a connection, a system" (GS, 19:376). At this level of the analysis of the life-nexus, Dilthey only hints at a more determinate and encompassing understanding of the world aspect of the I-world correlation. In the *Aufbau* Dilthey turned his attention to the historical world as a whole and its less encompassing sociohistorical systems. There he discussed the ways in which the individual is situated in a historical world that is a whole differentiated into systems of influences (*Wirkungszusammenhänge*). This view of the fundamentally social dimension of life marks an important point of difference between Diltheyan and Nietzschean life-philosophies, and given Nietzsche's influence on poststructuralist thought, it also foreshadows the point of contact between Diltheyan hermeneutics and poststructuralist critical theory» [J. OWENSBY, *Dilthey and the Narrative of History*,

*****

En los dos capítulos iniciales de este estudio se ha pretendido introducir al lector en el pensamiento de Wilhelm Dilthey, haciendo ver a la vez la importancia que tiene la dilucidación de su antropología para poder entender el alcance real de sus propuestas gnoseológicas. De esta manera, buscando el fundamento de su visión del hombre, en el capítulo tercero se analizaron los contenidos de una idea que es de importancia capital para la comprensión del pensamiento diltheyano: la idea de vida. En efecto, Dilthey encuentra la respuesta a la pregunta acerca del ser del hombre en el análisis de la vida (*Erleben*), tal y como ésta se ha dado históricamente. En la consideración detenida de la vivencia (*Erlebnis*) se desvelan las propiedades esenciales de la vida, entre las cuales destacan por su importancia las categorías de conexión (*Zusammenhang*) y estructura (*Struktur*) psíquicas.

Por tanto, con la finalidad de comprender la conexión que articula internamente la vida psíquica, se ha dedicado el capítulo cuarto a describir detalladamente la estructura de la conexión psíquica (*der psychische Strukturzusammenhang*). De los análisis diltheyanos emerge una imagen de la estructura psíquica como una conexión interna de vivencias o estados de conciencia de un sujeto que se encuentra en constante interacción con el mundo que lo rodea; conexión estructurada en la que se entrelazan en cada momento las tres actitudes básicas de la psique —la representación o captación objetiva, el sentimiento e impulso y la voluntad— presentes las tres en todo acto humano. Finalmente, para terminar la exposición de la conexión psíquica, en los tres capítulos sucesivos se ha continuado la labor de descripción y análisis examinando detenidamente cada uno de los estos tres aspectos que constituyen la estructura psíquica.

Sin embargo, el objetivo de estas páginas no es ofrecer un análisis de la psicología diltheyana, sino exponer qué cosa es el hombre para Dilthey, de modo que se vea que su comprensión de lo humano —o sea, su antropología— es el fundamento que da unidad y coherencia al proyecto de crítica de la razón histórica. La historia es el material con el que nuestro filósofo construye la antropología y la psicología, porque «lo que es el hombre, sólo su historia nos lo dice»[88]. Más aún, como se ha visto en el capítulo III, la vida es intrínsecamente histórica, o mejor dicho, existe una fundamental identidad entre la vida y la historia[89]. Por esta razón, se dedicará el último capítulo a

pp. 56-7].

[88] EI I XXV.

[89] Cap. III, p. 102 y ss.

completar la antropología diltheyana mostrando cómo en la comprensión de la historicidad de la vida se unen psicología y teoría del conocimiento en modo armónico y coherente.

VIII. ¿QUÉ ES EL HOMBRE?

1. El ser del hombre: ¿naturaleza o historia?

En *La imaginación del poeta* —ensayo en el que Dilthey explora la tradición filosófica precedente en búsqueda de la base sobre la cual afincar las leyes estéticas—, nuestro filósofo apunta al problema que se encuentra en la raíz de la fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu: la tensión entre la existencia de un núcleo inmutable en el ser del hombre y la intrínseca historicidad de la vida humana. Dilthey expresa con claridad meridiana la esencia del problema en una pregunta que formula en las primeras páginas de ese escrito: «¿en qué modo la identidad de nuestro ser humano, que se manifiesta en uniformidades, se enlaza con su variabilidad, con su ser histórico?»[1]. En el estudio del fenómeno poético esta tensión salta a la vista, pues allí se muestra que

> «existe un núcleo en el cual el significado de la vida, tal como lo quisiera representar el poeta, es el mismo para todos los tiempos. Por eso todos los grandes poetas tienen algo eterno. Pero el hombre es, al mismo tiempo, un ser histórico. Cuando el orden de la sociedad y el significado de la vida han cambiado, ya los poetas del tiempo pasado no nos conmueven como a sus contemporáneos»[2].

Para fundamentar correctamente un saber dotado de validez universal (*allgemeingültiger Wissen*) de lo que el espíritu humano crea, es necesario desentrañar la relación que existe entre lo universal y lo particular en el acontecer histórico, que está marcado por la intrínseca singularidad y la irrepetibilidad de cada instante que lo compone. Aunque se pueden agrupar sucesos parecidos, en la ya larga historia de la humanidad no existen dos acontecimientos idénticos: cada hombre, cada cultura, cada época son distintas

---

1 EI VI 7.

2 EI VI 129.

e irrepetibles. Sin embargo, podemos reconocer todo momento de la historia como expresión de lo humano, es decir, de lo que el hombre es. Esta peculiar articulación que se da en el mundo histórico entre lo universal y lo particular, distinta de la que existe en el mundo de las realidades naturales, se tiene que reflejar en el modo de comprender la cientificidad de las ciencias del espíritu. Dilthey ve en esta diversidad de perspectiva la división de aguas que separa las ciencias naturales de las ciencias del hombre:

> «En las ciencias de la naturaleza lo uniforme constituye la meta principal del conocimiento, mientras que dentro del mundo histórico se trata de la particularización hasta llegar al individuo. En la escala de estas particularizaciones no vamos apartándonos, sino aproximándonos. La Historia encuentra su vida en el ahondamiento progresivo en lo peculiar. En ello se da la relación viva entre el reino de lo uniforme y el de lo individual. No lo singular por sí, sino esta relación, precisamente, es la que rige en ella»[3].

Dilthey es plenamente consciente de que la valorización de lo individual, de lo singular e irrepetible en la sucesión de los acontecimientos que componen la historia, que caracteriza la cultura occidental, ha sido posible gracias a la concepción cristiana del mundo, y a la metafísica que a ella se encuentra asociada.

> «La teoría del valor de la individualidad es expresión de la cultura alemana de entonces y sigue siendo, considerada dentro de ciertos límites, una verdad social y ética que ya no se puede olvidar. Pero la afirmación de que este valor de la individualidad nos refiere a su relación con la divinidad, que, por lo tanto, tiene que ser pensado como algo radical, unitariamente, puesto que procede del orden divino del cosmos, no es más que una interpretación metafísica indemostrable de la realidad ética. Pertenece a las concepciones metafísicas que rebasan los límites de lo experimentado. Interpreta simbólicamente las experiencias internas y las ancla en un transfondo sustancial»[4].

La via metafísica de solución para este problema —o sea, intentar ir más allá de la experiencia histórica en busca del fundamento del ser de la realidad— se le revela a Dilthey como un camino ilusorio, porque la *empirie* diltheyana no puede admitir un fundamento para la ciencia distinto de la experiencia histórica. Pero no renuncia a buscar una verdad objetiva acerca del hombre, sin la cual resulta imposible la ciencia. Está convencido de que si se exploran

---

[3] EI VI 281.

[4] EI VI 274.

hasta el fondo los senderos de la vida intrahistórica, se dará con la clave de solución del problema, porque

> «la vida reclama imperiosamente ser guiada por el pensamiento y, si semejante guía no puede obtenerse por vía metafísica, trata de buscar otro punto de apoyo. Si no podemos encontrarlo en la anticuada poética sacada de los ejemplares de una época clásica, no nos queda otro remedio que iniciar la investigación en las profundidades de la naturaleza humana misma y en la conexión de la vida histórica. Y en este terreno es donde realmente se pueden encontrar semejantes normas universalmente válidas»[5].

La *crítica de la razón histórica* representa el intento diltheyano de conciliar estos dos polos, es decir, lo individual y lo universal, y es capaz de lograrlo sólo bajo el supuesto de que vida humana e historia se identifiquen[6], es decir, que no sea posible separar completamente una de la otra, al resolverse en una unidad. Como hace ver O.-F. Bollnow en su introducción al pensamiento diltheyano, la tensión que implica el esfuerzo de delimitar la vida respecto a la historia presupone la unidad de las dos formando un todo, y «esto significa que la vida es un concepto que solamente puede ser comprendido históricamente»[7]. La vida es esencialmente histórica, y la historia es expresión de la vida.

Desde esta perspectiva, la respuesta a la pregunta *¿Qué fundamento tiene la historia?* será esencialmente la misma que la respuesta a la pregunta: *¿Qué es el hombre?*, y hay que buscarla en las manifestaciones históricas del vivir de los hombres. «La riqueza de la esencia del hombre se desarrolla sólo en el tiempo. Lo que está contenido en la naturaleza humana se despliega en la historia»[8]. El continuo fluir y mutar de la vida de los individuos es la materia que el curso de la historia entreteje, y en la sucesión de los acontecimientos históricos es donde se encuentra viva y actuante la naturaleza del hombre.

La sucesión temporal de vivencias estructura tanto la vida de los individuos como el mundo histórico, si bien con distintas modalidades. En este sentido, la vivencia es la unidad estructural de la conexión psíquica[9] y a la vez "célula

---

5 EI VI 83.

6 Véase lo dicho en el apartado 7 del capítulo III (p. 102 y ss.).

7 O.-F. BOLLNOW, *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie*, pp. 47.

8 «Der Reichtum des menschlichen Wesens entwickelt sich nur in der Zeit. Was in der Menschennatur angelegt ist, kommt in der Geschichte zur Entwicklung» [GS XIX 295].

9 «El curso de la vida se compone de partes, de vivencias que se hallan en una interna conexión entre sí. Toda vivencia singular está referida a un yo, del que es parte; mediante la estructura se enlaza con otras partes en una conexión. (...). Sólo porque la vida misma es una conexión estructural en que se encuentran las vivencias, es decir, las relaciones vivibles, se nos da conexión

germinal del mundo histórico"[10]. La legalidad estructural que articula los distintos "aspectos" que componen el contenido de una vivencia de un individuo concreto en un momento dado de la historia es la misma que articula la interacción entre sociedades y culturas diversas. La imagen de la "célula germinal" que Dilthey utiliza para describir el papel que la vivencia desempeña en la estructuración del mundo histórico resulta especialmente acertada, porque del mismo modo que en ese tipo de células está contenida toda la riqueza de la vida, «en cada vivencia se encuentra plenamente presente la estructura de la historicidad. La vivencia es como el elemento más pequeño que es ya en sí histórico»[11].

En los escritos diltheyanos, la expresión "naturaleza humana" (*Menschennatur*) hace referencia a aquellos "rasgos comunes" (*gemeinsame Züge*)[12] de la vida humana que se encuentran plasmados en todas sus manifestaciones (*Äußerungen*) a lo largo y ancho de la historia[13]. Si no existiera una mínima continuidad en lo que caracteriza lo humano no sería posible ni la existencia del fenómeno asociativo entre los hombres ni la evolución histórica de sociedades y culturas:

> «Los individuos actúan en la interacción de la vida histórico-social, al tratar de realizar una multitud de fines, con el juego vivo de sus energías. A consecuencia de la limitación de la existencia humana, las necesidades que radican en su naturaleza no son satisfechas por la actividad aislada de los individuos, sino en la división del trabajo humano y en la marcha sucesiva de las generaciones. Esto resulta posible por la homogeneidad de la naturaleza humana y por la razón alerta que está al servicio de aquellos fines. De esta circunstancia deriva la adaptación de la acción a los resultados del trabajo de la generación anterior, a la cooperación de la actividad entre los contemporáneos. De este modo los fines esenciales del hombre

---

de la vida (*en la conciencia, nota nuestra*)» [EI VII 219-20. Cf. EI VI 363; EI VII 31].

10 «La célula germinal del mundo histórico es la vivencia, en la que el sujeto se encuentra en un nexo efectivo de la vida con su medio. Este medio actúa sobre el sujeto y recibe las acciones de éste. Se compone del ambiente físico y del espiritual. En cada parte del mundo histórico se da, por lo mismo, esa conexión del curso de un acontecer psíquico en un nexo efectivo con su ambiente. En este punto surge la tarea de apreciar las influencias naturales sobre el hombre y la comprobación de la acción del mundo espiritual sobre él» [EI VII 185]. Cf. O.-F. BOLLNOW, *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie*, pp. 165-6.

11 O.-F. BOLLNOW, *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie*, p. 166.

12 Cf. EI VIII 112.

13 En la *Política*, Aristóteles define naturaleza como «lo que cada cosa es, una vez cumplida su génesis» [ARISTÓTELES, *Política*, 1252 b32]. Sin embargo, dada la intrínseca historicidad de todo lo humano, la génesis del hombre no termina nunca. Por esta razón, no es posible establecer un paralelismo entre esta definición aristotélica y el concepto diltheyano de *naturaleza humana*.

recorren la historia y la sociedad»[14].

Dichas características que permiten conocer el espíritu humano son objeto de la psicología, pues son "expresión" (*Ausdruck*) de la estructura de la vida psíquica de los individuos que crean el acontecer histórico. Además, estos rasgos comunes que Dilthey llama también "comunidades" (*Gemeinsamkeiten*), son el fundamento que nos permite comprender el sentido y significado de la vida a pesar de su intrínseca historicidad, pues constituyen el entramado que sostiene y da forma al mundo histórico:

> «Junto a la vivencia, la visión de la objetividad de la vida, de su exteriorización en múltiples conexiones estructurales, se convierte en fundamento de las ciencias del espíritu. El individuo, las comunidades y las obras en las que se han encapsulado, por decirlo así, la vida y el espíritu, constituyen el reino exterior del espíritu. Estas manifestaciones de la vida, tal como se presentan a la comprensión en el mundo exterior, se hallan como ensambladas en la conexión de la naturaleza. Siempre nos rodea esta gran realidad exterior del espíritu. Representa una realización del espíritu en el mundo sensible, desde la expresión pasajera hasta el dominio multisecular de una constitución o de un código. Toda manifestación de vida singular representa, en el reino de este espíritu objetivo (*objektiver Geist*), algo común. Cada palabra, cada frase, cada ademán o fórmula de cortesía cada obra de arte y cada hecho histórico, son inteligibles porque hay una "comunidad" (*Gemeinsamkeit*) que une a lo que en ellos se manifiesta o exterioriza con el que lo comprende; el individuo vive, piensa y obra siempre en una esfera de "comunidad" y sólo en tal esfera comprende. Todo lo que es comprendido lleva consigo la marca de familiaridad, de ser conocido en razón de esa "comunidad". Vivimos en esta atmósfera, nos rodea por doquier. Nos hallamos inmersos en ella. Nos encontramos en este mundo histórico y comprendido como en nuestra propia casa, comprendemos el sentido y el significado de todo ello, nos hallamos, nosotros mismos, entretejidos en estas "comunidades"»[15].

---

[14] EI I 51. Más adelante en la *Introducción a las ciencias del espíritu*, nuestro autor afirma acerca de los fenómenos socio-culturales: «estos sistemas perduran mientras que los individuos aparecen y desaparecen en el escenario de la vida. Pues cada sistema se funda en un algo constitutivo de la persona que retorna en formas modificadas. La religión, el arte, el derecho, son imperecederos, mientras que los individuos en que esos sistemas viven cambian. Así, en cada generación afluye de nuevo el contenido y la riqueza de la naturaleza humana, en la medida en que se hallen presentes en un algo constitutivo o en relación con él, al sistema que se funda sobre éste» [EI I 58].

[15] EI VII 170-1. Cf. G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, GS V XCI. El uso que Dilthey hace del término "espíritu objetivo" (*objektiver Geist*) —acuñado por Hegel— carece de ecos metafísicos, porque quiere significar únicamente el conjunto de "comunidades" objetivadas en el acontecer

Así, por ejemplo, al contemplar un templo en las ruinas de la ciudad griega de Paestum, podemos comprender su significado religioso porque a pesar de la configuración peculiar que la religiosidad adquiere en cada momento histórico, ésta es un rasgo constante de la legalidad psíquica del hombre, presente tanto en los habitantes de la Magna Grecia del siglo V a. C., como en las vivencias del hombre contemporáneo. Por el contrario, si bien en teoría sería posible que en alguna etapa de la humanidad el hombre haya sido un ser a-religioso, para Dilthey el conocimiento que podríamos tener acerca de la vida humana en dicha época no sería de un orden distinto del conocimiento de la evolución de la vida, porque el hombre sería un ser históricamente incomprensible[16].

El término naturaleza humana en este contexto no expresa más que aquello que fundamenta el conjunto de "comunidades" que articulan con regularidad el flujo de los acontecimientos históricos, y que permiten comprender su conexión y sentido. Por eso, cuando Dilthey habla de naturaleza

---

histórico:

«Entiendo por espíritu objetivo las formas diversas en las que la "comunidad" que existe entre los individuos se ha objetivado en el mundo sensible. En este espíritu objetivo el pasado es para nosotros presente permanente. Su ámbito alcanza desde el estilo de la vida, desde las formas del trato hasta las conexiones de fines que la sociedad ha establecido, las costumbres, el derecho, el estado, la religión, el arte, las ciencias y la filosofía. Porque también la obra del genio representa una comunidad de ideas, de vida anímica, de ideal en una época y en un contorno. De este mundo del espíritu objetivo recibe nuestro propio yo su alimento desde su niñez. Representa también el "medio" en el que se lleva a cabo la comprensión de otras personas y de sus manifestaciones de vida. Porque todo aquello donde el espíritu se ha objetivado contiene algo común al yo y al tú» [EI VII 232].

16 «La evolución que conocemos nos dice lo siguiente: si los hechos nos obligaran a suponer un estado arreligioso en un punto cualquiera de la línea retrospectiva del curso histórico (entendiéndose por religión la vivencia religiosa original en la que se contiene la conciencia del bien y del mal y la relación por esto con una conexión de la que depende el hombre) —lo que no es el caso— entonces ese punto sería al mismo tiempo un punto límite de la comprensión histórica. Podríamos poseer sobre esa época noticias históricas, pero la época misma se hallaría más allá de nuestra comprensión histórica. Porque comprendemos sólo mediante la transferencia de nuestra experiencia interna a una facticidad exterior en sí misma muerta. Así, pues, cuando integrantes inderivables de la experiencia interna, que hacen posible la conexión de esta experiencia en nuestra conciencia, se hallan ausentes en una situación histórica, podemos decir que hemos llegado a las fronteras de la captación histórica. No pretendemos afirmar que no haya existido semejante estado. Sería posible que ciertos aspectos integrantes de la experiencia interna, para nosotros inderivables, no fueran, sin embargo, primarios, y la teoría del conocimiento debe examinar semejante posibilidad. Pero sí está excluido que pudiéramos comprender semejante estado y que, valiéndonos de él, tratáramos de hacer comprensible otro estado en que lo inderivable en cuestión estuviera presente; se excluye, por lo tanto, la comprensión histórica de un estado arreligioso y el nacimiento de un estado religioso a partir de él» [EI I 137].

humana no lo hace con el significado que este término tiene para la metafísica clásica, sino que se trata de un concepto de naturaleza estructural. Aunque en ningún momento lo diga en modo explícito, siempre que Dilthey habla de la existencia de una naturaleza en el hombre está hablando de la estructura de su conexión psíquica. La "mismidad" de la naturaleza humana (*Gleichheit der Menschennatur*) significa la comunión en la estructura (*Gemeinsamkeit der Struktur*), es decir, la naturaleza humana es el modo igual y constante de estructuración de la vida, que en la sucesión de acontecimientos forma una única historia común[17]. En el marco de la vida histórica se entrelazan las épocas y los pueblos, como escenas del gran cuadro de la historia de la humanidad[18].

No existe una esencia del hombre que pueda ser aprehendida independientemente de sus objetivaciones históricas. Más bien, el hombre está presente únicamente en la sucesión de los acontecimientos que conforman la historia[19]. «La naturaleza del hombre es siempre la misma. Sin embargo, lo que está contenido en él como posibilidades de ser, sólo se actualiza en la historia». «El tipo "hombre" se funde en el proceso de la historia»[20]. Solamente una comprensión estructural de la naturaleza humana permite la mutua compenetración y circularidad de naturaleza e historia, aparentemente contradictorias, que se refleja en estas dos breves anotaciones de Dilthey recogidas por G. Misch en el ensayo que introduce el V volumen de los *Gesammelte Schriften*.

---

[17] En su artículo *Leben und leben lassen. Anthropologie und Hermeneutik bei Dilthey*, Odo Marquard afirma que Dilthey se ve obligado a desarrollar una antropología, en la que la naturaleza humana sea siempre la misma, para salvar al hombre —al individuo— de la dictadura de la filosofía de la historia. En efecto, esta última impone una única historia de la humanidad, en la que son negadas o desaparecen las historias individuales. ¿Por qué? Porque para la filosofía de la historia de corte progresista-ilustrado-revolucionario, el hombre verdadero se encuentra al final del proceso histórico de su formación. El hombre histórico sería, por lo tanto, sólo un "prehombre".

Por el contrario la antropología diltheyana es y será siempre una filosofía natural del hombre. De esta manera, una única naturaleza humana, históricamente invariable, permite la pluralidad de historias individuales, la pluralidad de origen de las ciencias del espíritu y la variedad del pensamiento filosófico. Permite, en suma, una hermenéutica que admita en sí la pluralidad de interpretaciones, que lleva a la tolerancia, a "vivir y dejar vivir". Esta hermenéutica que Dilthey contribuye a construir, según esta interpretación de filiación claramente gadameriana, se origina en el horror producido en Dilthey por las guerras de religión. La consideración de estos tristes episodios que ensangrentaron Europa le llevó a buscar una una teoría interpretativa que al abandonar la noción de interpretación única verdadera, no generase intolerancia y muerte. [Cf. O. MARQUARD, *Leben und leben lassen. Anthropologie und Hermeneutik bei Dilthey*, *passim*].

[18] Cf. O.-F. BOLLNOW, *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie*, pp. 47-8.

[19] Cf. O.-F. BOLLNOW, *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie*, p. 219.

[20] «Die Natur des Menschen ist immer dieselbe. Was aber in ihr von Möglichkeiten des Daseins enthalten ist bringt erst die Geschichte an den Tag». «Der Typus Mensch zerschmiltz in der Prozeß der Geschichte» [GS V XCI].

Ahora se entiende mejor por qué la investigación histórica es la instancia científica que responde a la pregunta acerca de la naturaleza del hombre —tema central del pensamiento moderno—, y no el análisis introspectivo de la psique humana[21]. La búsqueda del hombre, esa es la razón de ser de la historia:

> «Todas las cuestiones acerca del valor de la historia encuentran su solución, en último término, en que en ella el hombre se conoce a sí mismo. No captamos la naturaleza humana mediante introspección. Este fue el error enorme de Nietzsche. Por eso no le fue posible comprender la importancia de la Historia»[22].

La comprensión diltheyana de la vida tiene carácter hermenéutico, es decir, no existe en ella un principio absoluto de explicación, sino una circularidad en la fundamentación de los conceptos. La propia experiencia de la vida permite la comprensión de los acontecimientos sociales e históricos que la constituyen, y a la vez la experiencia intersubjetiva da una luz especial para comprender e interpretar las propias vivencias. La comprensión humana no puede escapar de esta circularidad, porque no le es posible mirar la vida desde fuera[23]. Si se quieren comprender las manifestaciones históricas de lo humano

---

[21] Cf. F. BIANCO, *Dilthey e la genesi della critica storica della ragione*, p. 12.

[22] EI VII 275-6. Cf. EI VII 305; EI I XXV. Por eso, Dilthey subraya el valor de los "grandes poderes objetivos engendrados por la historia" (cf. EI I XXV), en oposición al individualismo disgregador que en los últimos años de su vida se estaba difundiendo en el pensamiento europeo, encarnado en modo emblemático en el pensamiento de Nietzsche. Aunque sólo en los ensayos de los últimos años de su vida se encuentran con frecuencia referencias a esta actitud ajena a la introspección, sus escritos de los años ochenta y noventa del siglo XIX no reflejan una etapa psicologista previa, sino únicamente el desarrollo de la teoría de la estructura psíquica. En el siguiente texto, tomado del *Ausarbeitung der deskriptiven Psychologie* (1880 aprox.) es evidente la conciencia del papel central de las manifestaciones históricas en el proceso de comprensión del ser del hombre:

«Diese reale Einheit, die in dem Kreislauf der Lebensfunktionen sich verwirklicht, ist aber keine andere als die Verwirklichung des Lebensinhaltes selber, welcher in einem Individuum angelegt ist. Wir leben schlechthin um zu leben, sind schlechthin tätig um der Tätigkeit willen, in den Energien unseres Wesens ist ein System von Strebung, Antrieben, Tätigkeiten angelegt, deren Realisierung das Leben selber ist.

»Doch kann dieser Inhalt der menschlichen Natur niemals zureichend am Individunm studiert werden. Die Entfaltung des menschlichen Wesens ist in der Geschichte, hier sind in großen Buchstaben die Antriebe, die inneren Schicksale, die Lebensbeziehungen der menschlichen Natur zu lesen, hier ist ein aus sich selber Entwickelndes zu gewahren, während alles individuelle Leben aus der Tiefe des geschichtlichen Prozesses seinen wesentlichen Gehalt empfängt» [GS XVIII 183].

[23] Además, éste es para nuestro filósofo el único modo posible de comprender la existencia de una realidad que unifica desde dentro —en modo inmanente— el continuo mutar de la vida. En este sentido el carácter estructural de la vida condiciona la naturaleza de la actividad intelectual del

es necesario que ya se posea una idea, por lo menos aproximada, de aquello que lo caracteriza esencialmente. Sin embargo, sin que este hecho implique una contradicción, la historia es al mismo tiempo la que enseña qué cosa es el hombre. No existe un comienzo absoluto. La hermeneuticidad de la comprensión histórica es una realidad que se manifiesta a todos los niveles:

> «la ampliación de nuestro saber acerca de lo dado en la vivencia se realiza mediante la interpretación de las objetivaciones de la vida y esta interpretación es posible, a su vez, en virtud de la hondura subjetiva de la vivencia. De igual modo, la comprensión de lo singular es sólo posible mediante la presencia del saber general en ella, y este saber general tiene, a su vez, su supuesto en ese comprender. Por último, la comprensión de una parte del curso histórico alcanza su perfección solamente mediante la referencia de la parte al todo, y la mirada histórico-universal sobre el todo presupone la comprensión de las partes que se hallan unidas en él»[24].

Por tanto, nos encontramos ante un pensamiento que cae forzosamente en la circularidad; como apuntaba con agudeza José Ortega y Gasset en su ensayo sobre la filosofía diltheyana. El hecho de cerrar las puertas a un fundamento que trascienda la experiencia histórica del hombre se traduce necesariamente en un círculo vicioso entre la historia y la psicología, si ambas son consideradas igualmente fundantes del saber: «¿La psicología sobre la historia o la historia sobre la psicología? Ambas son experiencias; no parece que quepa una jerarquía favorable a una de ellas. Pero esta igualdad de derechos entre psicología e historia produce un círculo vicioso. La ciencia histórica necesita fundarse en un conocimiento radical del hombre, pero éste, a su vez, tiene, por lo menos en parte, que salir de la historia»[25]. Ahora bien, para Dilthey esta contradicción resulta irresoluble únicamente si examinamos el problema con los criterios de una racionalidad de tipo racionalista, que quiera apoyar el conocimiento sobre un comienzo absoluto. Nuestro filósofo era plenamente consciente de este hecho, en el que veía una manifestación de la finitud del modo de conocer del hombre: a saber, que no existe el pensamiento

---

hombre, porque

«la condición más general bajo la que se halla todo conocer, valorar, actuar con arreglo a fines, en general, toda conexión producida por la conciencia, es la conexión de la propia conciencia. Y ésta se nos ofrece como estructura de la vida psíquica. Todas las conexiones que conocemos están abstraídas de ésta. (...) El intelecto humano, en lo concerniente a su misión suprema —expresar la conexión de lo real—, está vinculado a la conexión contenida en la vitalidad de la persona. El conocimiento no puede ir más allá de la vida, es decir, no puede establecer ninguna conexión que no esté dada en la propia vida» [EI VIII 252].

24 EI VII 176.

25 J. ORTEGA Y GASSET, *Dilthey y la idea de la vida*, p. 195.

como una realidad incondicionada o autofundante, sino que éste se da en el *factum* irracional, incondicionado y misterioso de la vida histórica[26].

2. Individualidad y tipología.

Dilthey propugna un paradigma descriptivo para las ciencias del espíritu —en neta oposición al esquema explicativo de las ciencias de la naturaleza— en el cual resulta imposible disolver la parte en el todo, lo individual en lo universal, porque la comprensión reclama la permanencia de uno y otro, como dos polos que se iluminan mutuamente. No se trata de explicar lo particular como una concreción de lo general, sino de encontrar lo general expresado en lo particular. Para este fin, el análisis descriptivo se le muestra como el único método posible porque «la descripción posee en los conceptos generales que, por su naturaleza, expresan las uniformidades de las cosas particulares, el recurso para representar la particularidad. El análisis no puede proporcionarnos sino las relaciones básicas de lo uniforme para que podamos captar y exponer las relaciones que se dan en lo peculiar. Para acercarse a lo particular tendrá que tratar de captar las relaciones que guarda con lo general»[27].

Desde esta nueva perspectiva no es posible sostener una diferenciación de los individuos de carácter cualitativo, sino que ésta puede ser únicamente de tipo cuantitativo. La estructura psíquica es la misma en todos los hombres, porque

> «las individualidades no se distinguen entre sí por la existencia de determinaciones cualitativas o de modos de trabazón que no se darían en las demás. No existe en ninguna individualidad una clase de sensaciones o una clase de afectos o una conexión estructural que no se den en otras. No existen personas —a no ser que estemos en presencia de un defecto anormal— que vean sólo un determinado haz de colores o más colores que las demás o que no puedan vincular sentimientos de agrado a las sensaciones de color, a las combinaciones de sonidos, o que sean incapaces de sentir cólera o compasión e impotentes para practicar la defensa contra los ataques. La uniformidad de la naturaleza humana se manifiesta en el hecho de que en todos los hombres (cuando no exista un defecto anormal)

---

[26] Como señala R. Aron, en el pensamiento de Dilthey psicología e historia son dos momentos que no se oponen, pues representan más bien un proceso de profundización que las etapas de una dialéctica. Sin embargo, esta aparente contradicción pone de manifiesto la originalidad y los límites de su doctrina del primado de la vida sobre el pensamiento [Cf. R. ARON, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, p. 28].

[27] EI VI 275.

> se nos presentan las mismas determinaciones cualitativas y las mismas formas de combinación. Pero las relaciones cuantitativas en que se ofrecen son muy diversas, y estas diferencias se traban en combinaciones siempre nuevas, y en esto descansa, en primer lugar, la diferencia entre las individualidades»[28].

De este modo, Dilthey trata de establecer un equilibrio entre lo particular y lo universal, entre el hombre y la humanidad, entre la época y la historia universal. La vida humana presenta la misma estructura en todos los hombres, es decir, la concatenación y despliegue de las actitudes psíquicas que se han estudiado en los capítulos anteriores. Cada hombre es una unidad en la que se articulan en modo particularísimo y especial los mismos aspectos que en los demás hombres para formar la estructura psíquica, en la que se puede identificar una legalidad o regularidad que se repite en todo el género humano. Por eso, no existen dos hombres en los que la intensidad de las actitudes se combine del mismo modo, articulando los estados psíquicos de uno y otro de la misma manera. Para nuestro autor, la diferencia cuantitativa en la articulación de las vivencias en la conexión psíquica de cada hombre encierra en sí un salto cualitativo: la individualidad o irrepetibilidad de cada unidad psicofísica. Un hombre no es la unión de una serie de elementos que poseen un sentido acabado en sí mismos, sino que su modo de presencia en la articulación del todo es causa del sentido concreto de cada parte.

En un párrafo de su introducción a la filosofía diltheyana, E. Ímaz muestra en modo gráfico el modo de comprender la individualidad dentro del marco general de la estructura psíquica, haciendo un análisis del rostro humano: «El "rostro" humano constituye una estructura fundamental que le diferencia esencialmente de cualquier "morro" animal. Este rostro tiene "aspectos" o "partes constitutivas" —nariz, labios, ojos, pómulos, etc.— que no pueden concebirse como "elementos", según lo ha hecho ese conocido experimento psicológico que consiste en "componer" expresiones juntando los "elementos" —nariz, labios, ojos, etc.— que se dan sueltos para escoger. Y no se puede porque, de ese modo, se invierte la situación real: una misma nariz "adquiere" expresiones diferentes según sean las otras "partes constitutivas" que se le juntan. Es decir, que lo sustantivo no son las partes sino el todo, pues éste determina la función de cada una en el conjunto. Claro que se puede hablar de una nariz y de una boca pequeña —en nuestro caso, de una "parte constitutiva" de la naturaleza humana con diferente "énfasis" o "cuantificación"— pero no previamente a su entrada en la estructura de un rostro, pues no cabe duda que dos bocas cuantitativamente parejas pueden "funcionar" como mayores o

---

[28] EI VI 275. Cf. EI VII 237.

menores según el rostro en que encajen, debido a su correlación funcional con todas las demás partes. Así, podremos decir también que no es posible hablar en términos cuantitativos de las "partes constitutivas" más que dentro de la estructura y sólo por abstracción fuera de ella. Cuando decimos que un hombre tiene "mirada dura" no nos referimos a la mirada en abstracto, pues podríamos figurarnos muy bien que esa misma mirada en un rostro diferente se cambiaría en su contraria. Es decir, que hablar en términos cuantitativos dentro de la estructura significa, en el fondo, hablar en términos cualitativos. Con el simple cambio de "magnitud" de un aspecto, cambia la cualidad de los demás aspectos y la cualidad también del aspecto en cuestión. Si cambia de tamaño la nariz de un rostro, ésta no sólo cambia de tamaño sino de "tipo" de nariz, porque cambia también el tipo de la cara»[29].

La captación de la individualidad en lo real, lo que es particular y característico de cada individuo, sociedad o época histórica exige, sin embargo, que al mismo tiempo descubramos en él aquello que lo une y articula con el todo del fluir histórico. Dilthey rechaza cualquier tipo de fundamentación metafísica para la individualidad por medio de la doctrina de la substancia, como ya se ha visto al inicio de este capítulo. Este hecho le lleva también a evitar en la medida de lo posible el uso de la nomenclatura que de esta doctrina se deriva, como son los términos género, especie, esencia, etc. en sus esquemas gnoseológicos. Por esta causa, para llamar a las regularidades que descubre en los diversos modos de articularse la estructura de los individuos prefiere utilizar el término "tipo" (*Typus*):

> «Contemplo un esquiador o una bailarina. La adecuación de los movimientos es inseparable, para mí, de su captación. Uno estas imágenes con las imágenes afines del recuerdo, desde el punto de vista de su adecuación y perfección. Sólo mediante esfuerzo y práctica puedo separar en tales casos las representaciones reales de las representaciones de su valor. Así nacen para cada parte de las manifestaciones humanas de vida un tipo de ejecución adecuada. Este tipo señala su norma, que se encuentra en medio de las desviaciones por los dos lados. Así, una manifestación de vida típica representa toda una clase. Éste es el sentido inmediato en que empleamos el concepto de lo típico. Pero al subrayar aquellos rasgos de un tipo semejante que expresan la regularidad de todo el grupo puedo también designar como tipo lo destacado en estas líneas subrayadas. El concepto de tipo señala entonces lo común destacado»[30].

Las operaciones elementales de la captación objetiva —el comparar, dife-

---

[29] E. ÍMAZ, *El pensamiento de Dilthey*, pp. 225-6.

[30] EI VI 320.

renciar, encontrar semejanza o igualdad, determinar grados, unir, separar[31]— tienen como finalidad la representación de las uniformidades por medio de la creación de tipos. La "tipología" es una ayuda imprescindible para poder atisbar la riqueza y variedad de la vida. Porque, si bien la vida en su insondabilidad rehúye a la comprensión absoluta, y no es posible hacer una clasificación o delimitación exhaustiva de las vivencias, sí que se puede agrupar o reunir sus expresiones o manifestaciones en torno a "tipos"[32]. Sin embargo, el término tipo tiene una función que va más allá de la mera representación mental y apunta a la realidad de la estructura, porque los tipos representan las uniformidades *reales* que forman la estructura. Por esta razón, es importante subrayar el hecho que la tipología diltheyana no es una taxonomía empirista que quiere ocupar el lugar de los conceptos metafísicos de la gnoseología y de la lógica tradicionales[33]. Dilthey expresa con claridad esta relación que existe entre la estructura psíquica y los tipos: «denomino estructura la relación entre partes componentes dentro de una vivencia. *Tipo es la forma más sencilla según la cual la vivencia se estructura en un grupo*. Lo así estructurado entra luego en otras relaciones estructurales y éstas forman, finalmente, un esquematismo, una localización, que tiene lugar en el curso psíquico que constituye la unidad de vida»[34]. Así, tanto el tipo *hombre* como el tipo *carácter colérico*, son términos que expresan regularidades que se dan a diversos niveles en la estructura de la vida[35].

No obstante la necesidad del representar "típico" para el conocimiento de lo singular, el tipo no agota jamás el ser del individuo, porque la riqueza de lo particular e irrepetible es inagotable. Por esta razón, el conocimiento es siempre finito, perfeccionable, porque no es capaz de reducir el núcleo íntimo de la individualidad a una simple "tipología" general. Lo universal se hace vivo en lo particular, y lo particular adquiere sentido gracias a lo universal. Lo

---

31 Sobre estas operaciones elementales se puede ver lo dicho en el cuarto apartado del quinto capítulo, p. 160 y s.

32 Cf. EI VI 321.

33 No nos es posible estudiar con detalle la teoría tipológica diltheyana en estas páginas. Basta indicar su fundamento antropológico por medio de su radicación en la teoría de la estructura.

34 EI VI 367 (el subrayado es nuestro).

35 «(...) es esencial para la individuación de lo real que retornen siempre en el juego de las variaciones ciertas formas fundamentales que por ahora designaremos como tipos. En semejantes tipos varias características, partes o funciones, se hallan trabadas entre sí de un modo regular. Estos caracteres, cuya trabazón constituye el tipo, se hallan en una relación recíproca tal que la presencia de un carácter permite concluir la presencia de los otros, y la variación en uno la variación en los demás. Y esta trabazón típica de caracteres va creciendo en el universo en una serie ascendente de formas de vida y alcanza su punto máximo en lo orgánico y luego en la vida psíquica» [EI VI 311].

individual como un todo unitario no es una simple suma de las partes: no hay un "primero" las partes y "después" el todo individual o viceversa, sino que las partes y el individuo son contemporáneos. Las partes no generan el todo, sino que el todo está presente en las partes. Dilthey comprende de este modo la naturaleza estructural de la conexión psíquica, como un *continuum* de vivencias en el cual cada vivencia reproduce en sí la misma legalidad del conjunto de la conexión psíquica. El todo y la parte mantienen una relación dialéctica que no puede ser resuelta en una síntesis superadora. Como apunta en su ensayo *Los orígenes de la hermenéutica* (1900), «tropezamos aquí con los límites de toda interpretación que cumple con su tarea sólo hasta un cierto grado, de suerte que todo comprender es siempre relativo y jamás se puede agotar. *Individuum est ineffabile*»[36].

3. Estructura psíquica y ciencias del espíritu

Como se ha podido comprobar a lo largo de estas páginas, la perspectiva diltheyana fundamenta el ámbito del conocer sobre el ser mismo de la realidad. Así, la estructura psíquica del hombre es a la vez fuente primigenia de los hechos que se suceden en el acontecer histórico y cañamazo que sostiene y articula la comprensión de los mismos. Ésta permanece invariable a lo largo de la historia. Por eso somos capaces de reconocer —y de comprender (*Verstehen*)— como algo humano los vestigios y monumentos del pasado, porque éstos son la expresión (*Ausdruck*) de las vivencias (*Erlebnisse*) de unos seres con los que compartimos una misma estructura vital. «Así como la naturaleza humana es siempre la misma, también los rasgos fundamentales de la experiencia de la vida son comunes a todos»[37]. Por esta razón, la psicología es una ciencia fundamental para poder acceder a una comprensión unitaria de la historia de la humanidad. Sólo desde la conexión de la estructura psíquica se puede comprender la armonía que hay en el aparente caos de las creaciones del hombre.

Para Dilthey la "mismidad" (*Selbigkeit*) de la naturaleza humana es la condición de posibilidad de la comprensión (*Verstehen*) de las manifestaciones históricas del hombre y, en consecuencia, de la posibilidad misma de desarrollar un conocimiento científico de lo humano[38]. Porque, si se ha rechazado la fundamentación trascendental kantiana, para que sea válida la pretensión de

---

[36] EI VII 335.

[37] EI VIII 112.

[38] Cf. EI VII 165; O.-F. BOLLNOW, *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie*, p. 170.

hacer de la historia una ciencia es necesario que el acontecer histórico posea en sí una estructura que, al mismo tiempo que lo articula y le da unidad, permita comprender su significado y sentido[39]. Por esta razón, Dilthey ve en la correcta comprensión de la estructura psíquica el único fundamento sólido sobre el cual es posible apoyar la cientificidad de las ciencias del espíritu:

> «Por lo mismo que los sistemas culturales, la economía, el derecho, la religión, el arte y la ciencia, y la organización externa de la sociedad en asociaciones de la familia, del común, de la iglesia, del estado, se han originado a partir de la conexión viva del alma humana, tampoco pueden explicarse más que a base de ésta. Las realidades psíquicas constituyen su elemento más importante y no es posible estudiarlas sin recurrir al análisis psicológico. Por eso la comprensión de esta conexión interna que se da en nosotros condiciona por doquier su conocimiento. Han podido surgir como un poder que se cierne sobre los individuos porque existe la uniformidad y la regularidad en la vida psíquica, y esto hace posible un orden igual para muchas unidades de vida. La comprensión del ser del hombre que será el resultado de esta psicología»[40].

---

[39] Véase, por ejemplo, el siguiente texto que hace referencia a la estética:

«Con esto plantamos un pie firme en el ámbito de las leyes estéticas que, con independencia del cambio del gusto y de la técnica, cobran su validez constante de la naturaleza humana, *siempre idéntica*. Nos damos cuenta ahora que es resoluble el problema que se planteó la poética moderna y que se presentó por primera vez en el antagonismo entre Herder y Kant. Del análisis de la naturaleza humana resultan leyes que determinan, con independencia del cambio de los tiempos, tanto la impresión estética como la creación poética. La posición de conciencia de un pueblo en una época determinada condiciona una técnica poética que se puede expresar en reglas y cuya validez se halla limitada por esta posición de conciencia; pero de la naturaleza humana surgen principios que rigen el gusto y la creación de un modo tan universalmente válido y necesario como los principios lógicos rigen el pensamiento y la ciencia» [EI VI 52, el subrayado es nuestro].

[40] EI VI 200. El texto citado arriba pertenece a *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica* (1894). El siguiente párrafo, tomado del ensayo *La esencia de la filosofía*, publicado en 1907, hace ver cómo el fundamento que Dilthey pone para el saber objetivo y científico continúa siendo el mismo también en la última etapa de su pensamiento:

«Los rasgos que se nos ofrecen históricamente los comprendemos siempre gracias a la interioridad de la vida anímica. La ciencia que describe y analiza esta interioridad es la psicología descriptiva. Capta la función de la filosofía en la economía de la vida espiritual desde dentro, y determina sus relaciones con las actividades espirituales más próximas. De este modo ultima el concepto esencial de la filosofía. Pues los conceptos a los que pertenece el de filosofía tienen como contenido suyo la relación interna de los caracteres que, sobre la base de la percatación de lo vivido y de la comprensión de otros, representan una conexión real; mientras que la ciencia teórica de la naturaleza no hace sino comprobar "comunidades" (*Gemeinsamkeiten*) en los fenómenos que se dan a los sentidos.

»Todas las producciones humanas se originan de la vida del alma y de sus relaciones con el

Una correcta *precomprensión* de la realidad *hombre*, o sea, del significado y alcance de la vida humana, tiene que ser la base sobre la cual se apoye todo conocimiento, pero especialmente las ciencias del espíritu en cuanto disciplinas científicas rigurosas, porque tratan del hombre mismo y de sus creaciones históricas. Esta consideración es particularmente válida respecto a la gnoseología, porque —como ya se ha dicho al final del capítulo V— toda teoría del conocimiento lleva implícita una teoría de la psique humana[41]. En el ensayo *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica*, nuestro filósofo utiliza una imagen muy gráfica para expresar la estrecha relación que liga gnoseología y psicología:

> «La teoría del conocimiento no necesita de una psicología completa, desarrollada, pero toda psicología desarrollada no representa más que el acabado científico de aquello que constituye también el fondo de la teoría del conocimiento. *Teoría del conocimiento es psicología en movimiento, y que se mueve hacia una meta determinada*»[42].

Ahora bien, si se mira el objeto de la psicología descriptiva y analítica que postula nuestro autor, salta inmediatamente a la vista su carácter peculiar. Esta psicología se propone el estudio del hombre tal y como éste se nos da en la experiencia, es decir, como un ser intrínsecamente temporal, enclavado necesariamente en un marco socio-histórico que lo determina. La psique humana no es una mónada autárquica, que puede ser comprendida independientemente de su contexto. En este sentido, desde el radical empirismo histórico de nuestro filósofo se puede afirmar que no existe el hombre en sí mismo, porque «el hombre tal como es para sí mismo, con abstracción de su interacción en la sociedad, ni se encuentra en la experiencia ni puede ella

---

mundo exterior. Como la ciencia busca en todas partes regularidades, también el estudio de los productos espirituales tiene que partir de las regularidades en la vida anímica. Éstas son de dos clases. La vida anímica muestra uniformidades que se pueden comprobar en ella en medio de los cambios. Con respecto a éstas nos comportamos en forma parecida a como nos comportamos frente a la naturaleza exterior. La ciencia las comprueba separando diversos procesos en las vivencias compuestas y concluyendo inductivamente regularidades sobre ellos. Así conocemos los procesos de asociación, reproducción o apercepción. Cada cambio es, en este campo, un caso que se halla en relación de subordinación con las uniformidades. Constituyen un aspecto de la razón explicativa psicológica de los productos espirituales: así tenemos que los procesos formativos en los que las percepciones se cambian en imágenes de la fantasía contienen una parte de las razones explicativas del mito, la leyenda y la creación artística. Pero los procesos de la vida anímica se hallan también enlazados por otro género de relación. Se hallan unidos, como partes, en la conexión de la vida psíquica. A esta conexión la denomino "estructura psíquica"» [EI VIII 176-7].

41 Cf. Capítulo V. 4, p. 158 y ss.

42 EI VI 204 (la cursiva es nuestra).

descubrírnoslo»[43]. Una psicología que intente conocer al hombre poniendo entre paréntesis la conexión histórica en la que está insertado no hará justicia jamás al verdadero ser del hombre. En cambio, la psicología científica como fundamento de las demás ciencias del espíritu tiene que ser sobre todo una psicología descriptiva y analítica, que no se limite a un estudio de la psique humana con sus aspectos subjetivos, sino que desde la perspectiva histórica ensancha su horizonte hasta abarcar todos los aspectos del mundo en el que el hombre vive. En efecto, a diferencia de la psicología experimental positivista de finales del siglo XIX e inicios del XX, la psicología diltheyana también tiene como objeto las relaciones dinámicas que enlazan a los individuos entre sí, creando la sociedad y la cultura[44].

La antropología diltheyana es, por tanto, una teoría de la psique humana que se niega a abstraer al hombre del medio que lo rodea, es decir, de la realidad histórico-social en la que se desenvuelve[45]. Así, las ambiciosas metas de esta psicología —basada en la teoría de la conexión psíquica estructural—, que Dilthey propone como la "psicología real" (*Realpsychologie*), la convierten más bien en una antropología en toda regla[46]. Como señala G. Misch, la originalidad de su método filosófico radica en el hecho de llevar a cabo el estudio del hombre desde su radical historicidad, uniendo de este modo antropología e historia[47]. A través de la experiencia de sí y del mundo histórico

---

43 EI I 39.

44 Cf. G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, GS V LIII. En su ensayo sobre Schlosser, Dilthey afirma la imposibilidad de captar la esencial historicidad del ser del hombre desde una antropología que, basándose en la experiencia de la existencia empírica del individuo, prescinda de la cultura: «Es ist nunmehr das Wesen des Menschen selbst, daß es geschichtlich ist; das heißt, daß er seine sittliche Aufgabe nur in der Kontinuität der Kultur löst. Dies Wesen wird somit weder in der Anthropologie ergriffen, die mit dem empirischen Dasein des einzelnen zu tun hat, noch in der Moral, die das Sollen bestimmt: sondern in dieser philosophischen Geschichte, welche das Leben der menschlichen Gattung selbst zu ihrem Objekte hat» [GS XI 140].

45 «Der Mittelpunkt der Psychologie lag in der Entischen Entwicklung sowie der Deskription dieser drei Seiten und ihrer Gesetze.

»Den Mittelpunkt der Anthropologie bildet die Lehre vom psychischen Organismus, d. h. von der Konstitution des Gesamtzustandes Gefühl, des Gesamtzustandes Wille, der psychischen Intelligenz und von dem Kreislauf, der zwischen ihnen besteht. Hiermit ist eine Abstraktion, deren sich die Psychologie notwendig für den Anfang der Untersuchungen bediente, aufgehoben. Es bleibt die Abstraktion, die darin liegt, daß wir das Individuum herausheben, als welches doch nur in dem Ganzen Existenz hat. So bildet die Anthropologie den Übergang zur Philosophie der Geschichte. In ihr wird der Antrieb bloßgelegt, durch den der Mensch aktives Element in der Geschichte, wirksame Zelle in ihrem Organismus wird» [GS XVIII, 183-4].

46 Cf. G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, GS V LXX-LXXI.

47 Cf. G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, GS V L; O.-F. BOLLNOW, *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie*, p. 219. Para J. Vicente Arregui, «el psicologismo diltheyano tiende a convertirse

el hombre construye su propia imagen. Por esta razón, para algunos la antropología diltheyana es una *Erkenntnisanthropologie* (Antropología del conocimiento)[48].

En resumidas cuentas, se trata de un modo de concebir el conocimiento humano que, fundado en una comprensión de la experiencia más amplia que el *cogito* racionalista, abarca también las esferas afectiva y volitiva de la experiencia humana. Como se ha visto a lo largo de estas páginas, la teoría de la conexión psíquica estructural (*psychische Strukturzusammenhang*) que Dilthey propone insiste en el hecho de que «no existe un hombre como pensamiento puro, como pura relación de conceptos, sino el hombre concreto que es una trama de voluntad, sentimiento e inteligencia»[49]. Más aún, la estructuralidad de la experiencia humana no se limita a la experiencia individual, sino que se revela como una realidad socio-temporal, es decir, intersubjetiva y, a la vez, histórica.

4. La autognosis (*Selbstbesinnung*) como fundamento de la filosofía y de todo saber

En estas páginas se ha visto que el proyecto diltheyano de culminar por medio de la *Crítica de la razón histórica* la fundamentación del conocimiento iniciada por Kant, implicaba un cambio en el modo de concebir el ser del sujeto que conoce: el hombre. En efecto, el conocer y el pensar son actividades humanas, y como tal están condicionados por su naturaleza peculiar y específica. A Dilthey no le interesa el *pensamiento puro*, porque su perspectiva es eminentemente práctica, vital[50]. Por esta razón, la gnoseología que Dilthey postula se apoya en lo que él llama *autognosis* (*Selbstbesinnung*), y no en el análisis cartesiano del pensamiento.

---

en historicismo desde el momento en que se considera la temporalización del yo que realiza. Si el yo no es un sujeto substancial allende la vida, sino la unidad de la vida, la psicología no puede entenderse como un análisis introspectivo. Si el yo se dilata en el tiempo, la psicología remite a la biografía, a la historia» [J. VICENTE ARREGUI, *Metafísica del yo y hermenéutica diltheyana de la vida*, p. 110.]

48 «Die Art der Empirie, die als Selbstbesinnung weder spekulativ noch empiristisch sein will und sich schon früh als eine "Philosophie des Lebens" (XIX, 3gff.) versteht, kann mit heutigen Begriffen am ehesten als eine phänomenologisch vorgehende Erkenntnisanthropologie charakterisiert werden» [F. RODI, *Diltheys Kritik der historischen Vernunft - Programm oder System?*, p. 146. Cf. H. JOHACH, — F. RODI, *Vorbericht der Herausgeber*, GS XIX LIV-LV].

49 [G. MARINI, *Dilthey e la comprensione del mondo umano*, p. 266].

50 «Nicht, um zu sein, ist der Mensch da, sondern um zu handeln...» [GS V XV]. Cf. también EI VI 133 y GS X 13 (citados en la p. 42).

El término autognosis indica un modo muy concreto de entender la experiencia interna (*innere Erfahrung*) y la percepción del propio yo, que no permite identificar lo psíquico con lo psicológico entendido en sentido intimista o subjetivo, sino que hace referencia a la totalidad de la conexión de la vida, porque «el yo no se da sin la objetividad, sin la realidad exterior a nosotros. Por lo tanto, la reflexión sobre el yo, la percatación o autognosis lo es, a la vez, acerca de su trabazón con una realidad externa y del origen y legitimidad de las determinaciones sobre ella. Por lo tanto, la autognosis habría de ir enlazada, por sí misma, con la reflexión sobre las determinaciones objetivas»[51]. A su vez, puesto que es la percatación de la propia conexión vital, la autognosis va más allá de la percepción intelectual, pues incluye la percatación (*Innewerden*) de los estados afectivos y pulsionales, así como de los movimientos de la voluntad. La autognosis es la experiencia primitiva y fundamental, que hace posible toda actividad humana, tanto especulativa como práctica[52]. «La autognosis, en efecto, encuentra en la conexión de los hechos de la conciencia tanto los fundamentos de la acción como del pensamiento. Investiga las condiciones que prestan evidencia a las afirmaciones sobre lo real, pero también aquellas que confieren rectitud (una expresión característica), a diferencia de verdad, a la voluntad y sus reglas, por no hablar de la vida afectiva. Contenidos, pulsiones, incluso sentimientos, se hallan todos bajo esas condiciones»[53].

La autognosis es el conocimiento fundamental que, apoyado en el análisis de los hechos de la conciencia y de su conexión, hace posible la fundamentación de todas las ciencias sin distinción, tanto las ciencias de la naturaleza como las del espíritu, pues se trata de una percatación anterior a las divisiones ego-mundo, teoría-praxis y materia-forma del conocimiento[54]. La percepción que la autognosis entraña implica una relación con la realidad que no se agota en los aspectos cognoscitivos, sino que incluye la valoración afectiva y el

---

[51] EI VIII 36. De esto ya se ha hablado en el capítulo II (Cf. p. 78 y ss.).

[52] M. Failla insiste en el carácter pre-especulativo e histórico de la percatación de sí a la que hace referencia la *Selbstbesinnung*: «Nell'analisi della totalità della vita psichica Dilthey valorizza non solo la dimensione preteoretica, ma anche quella storica del soggetto. Gli aspetti volitivi e sentimentali dell'io non implicano soltanto l'impulso motorio e il sentimento di piacere e dispiacere, ma riguardano anche l'agire pratico del soggetto, ossia la scelta di finalità e la relazione a valori etici. La riflessione filosofica capace di render conto di quest'aspetto pratico-valutativo della coscienza è — secondo Dilthey — la *Selbstbesinnung*» [M. FAILLA, *Dilthey e la psicologia del suo tempo*, p. 138. Cf. G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, GS V LXV].

[53] CRH 113.

[54] «Aus diesem Prinzip der Selbstbesinnung folgt die Aufhebung der Trennung von Theorie und Praxis, die der Trennung von Form und Stoff in der Erkenntnistheorie entsprach» [G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, GS V LXVII].

choque de la voluntad[55]. De esta manera Dilthey pone en evidencia el problema de la incomunicabilidad entre la razón especulativa y la razón práctica que Kant intentó resolver con la *Crítica del Juicio*[56]. Así, la autognosis en cuanto experiencia primigenia es para nuestro autor el fundamento de la filosofía, y no la gnoseología: «Yo llamo autognosis, y no teoría del conocimiento, al fundamento sobre el cual se puede realizar acabadamente la filosofía, porque es un fundamento tanto para el pensamiento y el conocimiento, como para la acción»[57].

Cuando se eleva más allá de los problemas de tipo lógico o epistemológico y mira la totalidad del mundo histórico desde el punto de vista de la estructuralidad de la vida, la filosofía se convierte en filosofía de la filosofía (*Philosophie der Philosophie*), desempeñando así una función de tipo sapiencial que da sentido y orienta el concreto vivir de la humanidad. El concepto de estructura le permite a Dilthey resolver la polaridad entre la comprensión de la filosofía como saber fundamentador de la ciencia y la filosofía como visión de mundo, es decir, como sede que además guía la *praxis* humana[58]. De este modo, si la filosofía se apoya en una correcta comprensión del ser mismo del hombre —es decir, sobre una antropología o psicología fundadas sobre la autognosis histórica[59]— supera el peligro del relativismo que puede crear la conciencia de la

---

55 La positiva valoración diltheyana de la afectividad en el proceso cognoscitivo hace que Carola Meier-Seethaler considere a Wilhelm Dilthey como una figura central en el proceso de lo que ella llama la "Gnoseología de las emociones" (*Erkenntnistheorie der Emotionen*). Cf. C. MEIER-SEETHALER, *Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft*, C.H. Beck, München 1998^2, p. 24.

56 Por esta razón, E. Ímaz ve encarnado en la autognosis el núcleo de la Crítica de la razón histórica: «Autognosis es, en fin de cuentas, todo lo que Dilthey nos propone, pero él mismo emplea este término —*Selbstbesinnung*— en dos acepciones: una amplia, conocimiento científico, empírico, de la conciencia histórica, de todo lo que ésta acarrea consigo como fruto del desarrollo del espíritu humano, poniendo así como base a la reflexión filosófica toda la amplitud de la experiencia humana, cosa que no se había llevado a cabo hasta Dilthey; otra más restringida, como conciencia de esa conciencia histórica, como estudio de las condiciones del conocimiento humano a que la conciencia histórica, al poner de manifiesto las condiciones históricas del conocimiento, nos obliga, ensanchando el planteamiento kantiano de "las condiciones del conocimiento en la conciencia humana" a las "condiciones del conocimiento en la conciencia histórica", de la crítica de la razón pura a la crítica de la razón histórica » [E. ÍMAZ, *El pensamiento de Dilthey*, p. 166].

57 «Ich nenne die Grundlegung, welche die Philosophie zu vollziehen hat, Selbstbesinnung, nicht aber Erkenntnistheorie. Denn sie ist eine Grundlegung sowohl für das Denken und Erkennen, als für das Handeln» [GS XIX 89. Cf. GS XIX 305].

58 Cf. G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, GS V XIII.

59 «La *Selbstbesinnung* esprime, anche se con modalità diverse, quell'intenzione di mettere in relazione l'analisi della coscienza con il mondo storico, già presente nella relazione di psicologia ed antrop-

historicidad de todo lo humano:

> «Una filosofía que tiene conciencia de su relatividad, que reconoce la ley de la finitud y subjetividad bajo la que se halla, no es más que la diversión ociosa del erudito: ya no cumple con su función; si cada sistema metafísico es relativo, y presa de la dialéctica histórica de la exclusión recíproca, entonces el espíritu humano tendrá que retrotraerse a las relaciones, objetivamente cognoscibles, en que la sistemática filosófica, su desarrollo y sus formas se hallan con la naturaleza humana, con los objetos que se le dan a ésta, con sus ideales y sus fines. Si las opiniones sobre la vida y el mundo peregrinan y cambian, la autognosis histórica (*historische Selbstbesinnung*), que ya lleva en sí la filosófica, tendrá que buscar en la vida humana, y en sus nexos con lo que le resiste y con lo que sobre ella actúa, el fundamento firme de toda la historicidad, de la pugna de las concepciones del mundo»[60].

Así, Dilthey ve en la legalidad invariable de la estructura psíquica, que se reproduce en cada una de las diferentes visiones del mundo por ser su común origen, la base para poder aferrar la unidad en medio de la constante pugna que las contrapone. Como botón de muestra, se recoge aquí un breve párrafo de su ensayo *Los tipos de concepción de mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos* (1911) en el que esta idea se refleja muy bien:

> «Todas las concepciones del mundo contienen, cuando tratan de ofrecer una solución completa del enigma de la vida, la misma estructura. Esta estructura consiste siempre en una conexión en la cual se decide acerca del significado y sentido del mundo sobre la base de una imagen de él y se deduce así el ideal, el bien sumo, los principios supremos de la conducta. Se halla determinada por esa legalidad psíquica según la cual la captación de la realidad en el curso de la vida constituye la base para la estimación de las situaciones y de los objetos según placer y dolor, agrado y desagrado, asentimiento y reprobación, y esta estimación de la vida constituye, a su vez, la base para las determinaciones de la voluntad. Nuestro comportamiento marcha regularmente a través de estas tres actitudes de conciencia...»[61].

---

ologia» [M. FAILLA, *Dilthey e la psicologia del suo tempo*, p. 139].

60 EI VIII 12.

61 EI VIII 115-6. En el ensayo *La conciencia histórica y la concepción del mundo* vuelve a aparecer la naturaleza humana como clave de comprensión de las visiones del mundo: «El mismo análisis, que convierte en objeto el pasado del pensamiento humano, nos muestra, por un lado, la relatividad de cada sistema pero, por otro, nos hace comprensibles estos sistemas por la naturaleza del hombre y de las cosas, estudia las leyes con arreglo a los cuales se forman, la estructura que les es común, sus tipos capitales, su ley genética y su forma interna» [EI VIII 11].

Escapa de los objetivos del presente trabajo el estudio del concepto diltheyano de filosofía, pero se puede vislumbrar el papel funcional que ésta desempeña en el seno de la vida. La reflexión filosófica es la comprensión del sentido y del significado que el acontecer histórico adquiere cuando es contemplado desde la inmanencia misma del curso de la vida. Para Dilthey, en efecto, la vida puede ser objeto de la filosofía sólo en cuanto que esa se revela en la experiencia del hombre, y no puede pensarla desde una perspectiva distinta[62]. La filosofía, como toda la actividad del intelecto humano, tampoco puede evitar la hermeneuticidad del conocimiento, pretendiendo dar una respuesta definitiva al enigma de la vida desde una instancia independiente, sino que el espíritu filosófico vive en el infinito preguntar y responder que profundiza constantemente en el misterio de la vida sin poder jamás comprenderlo totalmente[63].

El ser del hombre se pierde en el todo de la historia, es decir, en el flujo temporal de esa misteriosa corriente heracliteana que es la vida. Todo esfuerzo por captar racionalmente su esencia es vano, pues la tensión de la razón que intenta abrazar el vivir en un concepto congela su vivo fluir, reduciéndolo a una forma muerta:

> «El vivir es un transcurso en el tiempo en el cual cada estado, antes de que se convierta en objeto distinto, cambia ya, pues el momento siguiente se construye sobre el anterior, y en ese transcurso cada momento —todavía no captado— deviene pasado. Entonces aparece como recuerdo, que ya posee libertad para extenderse. Pero la observación perturba la vivencia. Y así, nada hay más extraño que este tipo de compuesto que conocemos nosotros como "fragmento" del curso de la vida; sólo una cosa sigue estando firme, que la relación estructural constituye su forma. Y si, con un especial esfuerzo, intentáramos vivir el río heracliteano de la vida, que parece siempre el mismo y no lo es, volveríamos a caer en la ley de la vida misma, según la cual cada momento de ella que es observado, aunque uno refuerce la conciencia de la corriente, es un momento "recordado" y no ya corriente; porque ha sido fijado por la atención, que congela, por decirlo así, lo fluido. Así, pues, no podemos captar el ser de esta vida. Lo que el joven de Sais "desvela" es forma y no vida.»[64].

Ahora, la visión de conjunto del pensamiento antropológico diltheyano ayuda a comprender la profundidad de las implicaciones del conocido pasaje

---

[62] Cf. G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, GS V LII, CXIII.

[63] «Philosophie ist gar nicht eigeschränkt auf irgendeine bestimmte Antwort auf die Frage des Lebensrätsels, sie ist dieses Fragen und Antworten überhaupt» [GS V CXIII].

[64] EI VII 219.

del *Plan para continuar la estructuración del mundo histórico*, que ya ha sido citado parcialmente en el apartado 7 del capítulo III, pero que vale la pena traer nuevamente a colación:

> «... el mundo histórico se halla siempre ahí y el individuo no sólo lo contempla desde fuera sino que se halla entretejido en él (a este respecto: proposiciones de la *Introducción a las ciencias del espíritu*). No es posible separar estas relaciones. Lo que quedaría no sería más que la condición inaprehensible de la cual, abstrayendo el curso histórico, habría que tomar, para todas las épocas, junto con lo dado, las condiciones de este curso. El mismo problema insoluble que el de la posibilidad de conocimiento antes o con independencia del conocer mismo. Somos en primer lugar seres históricos antes de ser contempladores de la historia y sólo porque somos lo primero podemos ser lo segundo»[65].

Sin embargo, la viva conciencia de la relatividad de todo lo humano que se encierra en la filosofía diltheyana de la vida no es absoluta, es decir, no es relativista, porque cada momento histórico está en una relación con la totalidad del curso de la historia, como una parte de la conexión viva de la misma. La historia es un flujo unitario, un sucesión de acontecimientos que se encuentran interrelacionados formando una conexión (*Zusammenhang*), cuyo significado o sentido reside sólo dentro de ese todo articulado. En efecto, la legalidad estructural de la historia, que es la misma que la de la vida, y que está presente en cada una de sus partes, permite la consideración de la historia como un todo[66]. En cambio, el relativismo histórico propone una sucesión inconexa de acontecimientos históricos cuyo sentido es inmanente a cada uno de ellos. Por tanto, en este caso no es posible hablar de un sentido de la historia, porque no existe una referencia a la totalidad.

La hermenéutica diltheyana apunta a la totalidad como referencia necesaria para la comprensión de cada momento histórico, pero no la demuestra ni pretende comprenderla de modo absoluto. Modificando el adagio escolástico previamente citado por nuestro autor, se podría decir: *et totum et pars sunt ineffabilia*, porque desde esta perspectiva el sentido absoluto de la historia podría ser conocido únicamente al final de la historia, cuando ésta hubiese completado su curso y desde fuera de la misma se emitiese un juicio sobre ella: lo que es el hombre viene a la luz sólo parcialmente en la comprensión del acontecer histórico[67] «Por eso el carácter del hombre es, para él mismo, un

---

65 EI VII 304.

66 Cf. G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, GS V XLVI, XCIV, CX.

67 Cf. EI I 97-8. A este respecto, J. Vicente Arregui anota con acierto: «Que la antropología filosófica sea entendida en Dilthey como filosofía de la vida implica que el autoconocimiento no

misterio que sólo sus acciones le patentizan en parte»[68].

es un saber acerca del yo que se es, sino una reflexión en torno a la propia biografía, en la que se alcanza su unidad y significado inmanente. Tal reflexión no se realiza desde un punto de vista intemporal, sino que ella misma se da incardinada en su biografía. Escribir, por ejemplo, una autobiografía es un acontecimiento biográfico. El conocimiento de sí mismo no viene dado, señala Dilthey contra Nietzsche, por la pura introspección psicológica, sino que viene dado por la comprensión de las objetivaciones de la vida. Se han de interpretar los propios acontecimientos biográficos estableciendo su sentido respecto de una totalidad que todavía no está dada, sino sólo anticipada. El saber de sí tiene, pues, estructura hermenéutica. Nos conocemos a nosotros mismos, afirma Dilthey, sólo por el rodeo de la comprensión. Por ello, el conocimiento de sí es siempre una tarea inacabada. Lo que el hombre es sólo su historia nos lo dice, y la historia está siempre inacabada» [J. VICENTE ARREGUI, *Metafísica del yo y hermenéutica diltheyana de la vida*, pp. 112-3].

68 EI VI 405.

CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS

1. La historicidad del ser del hombre como fundamento crítico de la razón

A lo largo de estas páginas hemos recorrido el camino que llevó a Wilhelm Dilthey a crear una peculiar filosofía de la vida, partiendo del interés inicial por la epistemología de las ciencias del espíritu. En efecto, las primeras investigaciones de nuestro filósofo presentan un interés prevalentemente gnoseológico, y se dirigen a la búsqueda de un fundamento sobre el cual edificar sólidamente la estructura de las ciencias históricas. Ésta es la motivación original de su proyecto filosófico. Como ya se apuntaba en el cuarto apartado del primer capítulo, los primeros pasos de la crítica diltheyana del conocimiento histórico parecían dirigirse hacia el completamiento de la filosofía kantiana o, por lo menos, a la aplicación del trascendentalismo de Kant al terreno de las ciencias del espíritu, tan ajeno al *ethos* que inspiraba a la crítica kantiana. Este es el primer sentido que toma la *Crítica de la razón histórica* (*Kritik der historischen Vernunft*) —cifra que encierra el proyecto gnoseológico diltheyano—, que no sólo parafrasea el título de la obra más famosa del filósofo de Königsberg, sino que también pretende reflejar su intención última.

Sin embargo, como resulta patente en este trabajo, Dilthey tropezó desde el principio con la imposibilidad de aplicar el esquema crítico kantiano a los hechos históricos. El apriorismo kantiano parece que se ajusta bien a los hechos estudiados por las ciencias de la naturaleza, pero si es aplicado a los sucesos históricos, les hace perder inmediatamente su carácter individual e irrepetible. Esto es así, porque las condiciones a las cuales se encuentra históricamente sujeta la conciencia hacen de la razón pura una abstracción, cuyos límites se evidencian con claridad en el ámbito del conocimiento histórico. La evolución del espíritu humano y de sus creaciones, en la constante sucesión de culturas y sociedades apuntan a la historicidad, o sea, a la temporalidad en la que se encuentra inmersa la conciencia humana. Éste es el segundo sentido que adquirirá la *Crítica de la razón histórica*, al convertirse en *Crítica histórica de*

la razón, o sea, en el examen crítico de todo lo humano por parte de una conciencia sabedora de su intrínseca condición temporal e histórica.

El derrotero que han tomado sus reflexiones lleva a Dilthey en modo gradual a tomar conciencia de los presupuestos meta-gnoseológicos —tanto antropológicos como metafísicos— que dan sentido a la pregunta sobre la objetividad y cientificidad del conocimiento humano; y que es necesario desentrañar. Poco a poco, nuestro filósofo se dio cuenta de que el modo como concebía la naturaleza de los hechos históricos no sólo requería replantear el marco general de la teoría del conocimiento, sino también hacía necesario comprender la naturaleza del ser que conoce: *el hombre*. Por eso, Dilthey sometió a un profundo examen los fundamentos del criticismo kantiano, interrogándose acerca de la naturaleza del conocimiento en general y de la estructura antropológica que lo sostiene. De manera casi inconsciente, la búsqueda inicial del *fundamentum inconcussum* de la epistemología de las ciencias del espíritu lo ha conducido sin solución de continuidad a ensanchar el horizonte de sus investigaciones; el énfasis de su pensamiento pasó de la originaria preocupación epistemológica a la clarificación del fundamento antropológico del conocimiento.

Por esta razón, después de la publicación de la *Introducción a las ciencias del espíritu* en 1883, Dilthey se verá en la necesidad de enfocar la psicología en un modo nuevo, alejado del enfoque deductivista y del apriorismo cientificista con el que se estaba desarrollando la psicología en las universidades europeas. Pero estas investigaciones de carácter psicológico, cuya finalidad era fundamentar sólidamente la teoría del conocimiento, no marcaron el final del filosofar diltheyano. Se trató sólo de una etapa intermedia. Los ataques que recibió la psicología descriptiva y analítica que Dilthey desarrolló en los años ochenta y noventa del siglo XIX, le hicieron ver la necesidad de explicitar el fundamento sobre el que se apoya dicha psicología. Así, la teoría de las visiones del mundo (*Weltanschauungen*) y lo que Dilthey llamó Filosofía de la filosofía (*Philosophie der Philosophie*), expresión de la última etapa de su pensamiento, desempeñan esa función. En ellas está esbozada con trazos firmes una particular filosofía de la vida, que es el marco general que da sentido al proyecto de *Crítica de la razón histórica*.

La búsqueda del *fundamento último* del conocer ha sido el hilo conductor de las reflexiones diltheyanas. Partiendo de la pregunta inicial acerca de la posibilidad de conocer científicamente lo que el hombre crea, en el filosofar de nuestro autor se da un proceso de profundización constante y radical que lo lleva a interrogarse sobre el *ser* mismo del hombre. El interés antropológico —es decir, el deseo de comprender la interna consistencia del ser del hombre—, que yace bajo la multiplicidad temática de sus obras, es la savia vital que

alimenta sus investigaciones gnoseológicas, dando unidad y coherencia a las diversas etapas de la evolución de su filosofía[1]. Desde la perspectiva antropológica del vitalismo diltheyano, es posible explicar la reaparición de planteamientos filosóficos supuestamente ya superados, sin caer en la tentación de justificarlos como «involuciones» de su pensamiento, porque ya desde el principio y en todas sus investigaciones late la preocupación por la vida histórica del hombre. Y este interés va más allá de la mera crítica del conocimiento.

Como hace notar con acierto H. P. Rickman, detrás de todo pensamiento filosófico hay una concepción del hombre, y la obra de Dilthey no ha sido una excepción, aunque entre sus escritos no se encuentre un tratado sistemático de antropología en cuanto tal, y la palabra antropología aparezca sólo en raras ocasiones[2]. Más aún, en el caso de Dilthey la antropología es la clave que permite comprender el alcance real de su filosofía[3].

En efecto, sólo si se juzga el pensamiento diltheyano desde la filosofía de la vida, que es la expresión última de su antropología, es posible comprenderlo como una totalidad dotada de sentido. Por otra parte, al ofrecer una clave de interpretación de la obra de Dilthey, esta perspectiva evita el riesgo quedar prisioneros de la historiografía, reduciendo el campo de estudio únicamente a la génesis y descripción de los conceptos que implica la *Crítica de la razón histórica*. Además, a nivel antropológico se puede ver la continuidad de las intuiciones diltheyanas con ideas que posteriormente han sido desarrolladas con mayor amplitud por algunas corrientes de la fenomenología, de la antropología filosófica y por la hermenéutica gadameriana

El primer capítulo de este trabajo, en el que se ha descrito a grandes rasgos la personalidad de Wilhelm Dilthey y las peculiaridades de su pensamiento, anunciaba ya el movimiento de profundización que lleva desde los análisis gnoseológicos a desentrañar la estructura y la conexión interna de la vida. Sin embargo, en estas páginas se han hecho sólo breves menciones al problema de la historicidad de la conciencia, así como a las implicaciones metafísicas de la teoría de las visiones del mundo y de la *filosofía de la filosofía* que propone Dilthey. La complejidad de la materia ha llevado a limitar la investigación al análisis detallado de la estructura de la conexión de la vida

---

1 Cf. G. MARINI, *Dilthey e la comprensione del mondo umano*, pp. 93-4; y M. JUNG, *Dilthey zur Einführung*, pp. 9, 14.

2 Cf. H.P. RICKMAN, *Dilthey Today: A Critical Appraisal of the Contemporary Relevance of His Work*, pp. 89-91.

3 Cf. R. ARON, *La philosophie critique de l'histoire*, pp. 22-3. Para este importante teórico francés de la historia, comprender al hombre es el papel que Dilthey asigna a la filosofía dentro en la estructura del saber, y sobre todo comprender la toma de conciencia que el hombre tiene de sí mismo [cf. *idem*, pp. 23-4].

psíquica, pero sin dejar de poner en evidencia su carácter temporal y evolutivo, es decir, histórico. Con la finalidad de seguir de cerca los pasos del pensamiento diltheyano, se comenzó por el estudio de los análisis de la experiencia humana que nuestro filósofo lleva a cabo para fundamentar su epistemología. De esta manera, el segundo capítulo se dedicó a un examen detenido de la teoría del conocimiento diltheyana, con la finalidad de identificar los problemas que le llevaron a Dilthey a construir su psicología descriptiva y analítica.

El proyecto fundamentador diltheyano se desarrolla en un diálogo continuo con la filosofía trascendental. Nuestro filósofo está de acuerdo con el objetivo que se ha fijado la crítica kantiana, pero no en el modo en el que lo ha sido llevado a cabo. Es decir, Dilthey ve con Kant la necesidad de fundamentar la estructura del conocimiento científico sobre el análisis crítico de la experiencia del hombre, ya que para poder construir sólidamente el edificio de la ciencia es necesario descubrir los límites gnoseológicos que la naturaleza misma de la experiencia demarca. Sin embargo, Dilthey señala al mismo tiempo el prejuicio racionalista y matematizante que caracteriza el análisis kantiano de la experiencia, tal y como éste se encuentra formulado en las tres grandes críticas.

Para Dilthey no existe el *a priori* respecto a la experiencia, porque todo se encuentra contenido en ella. Por eso, la finalidad de sus análisis gnoseológicos consistirá en extraer de la vida misma las categorías que se deberán utilizar en la construcción de las ciencias del espíritu, sin usar para ello filtros racionales, es decir, categorías *a priori* de la razón[4]: La experiencia de vida de los individuos y de las sociedades que se suceden a lo largo de la historia contiene en sí las categorías gnoseológicas necesarias para su elaboración y sistematización científica, que hay que saber descubrir. Por esta razón, la comprensión de los fenómenos histórico-culturales no se alcanza aplicándoles criterios ajenos a la experiencia histórica misma.

Nuestro filósofo está convencido de que jamás se podrá entender la experiencia humana si se le aplican esquemas puramente racionales, porque la experiencia vital del hombre presenta una riqueza y variedad mayor que las abstracciones que se encuentran en la base de las ciencias naturales. El análisis kantiano empobrece y desfigura la experiencia al sujetarla a los cánones del método empírico, en cambio, Dilthey quiere respetarla, tal y como ésta se da, sin hacer abstracción de nada. La vida del hombre real, histórico, se articula en una trama o *conexión* (*Zusammenhang*) de vivencias o experiencias por la acción conjunta de la voluntad, del sentimiento y de la inteligencia, en la que la razón juega su papel, pero sin hacer de dicha conexión una estructura

---

4 Cf. II. 4, p. 57 y ss.

racional[5]. En efecto, la vida no se manifiesta como algo meramente racional, porque el hombre, al mismo tiempo que capta intelectivamente la realidad, siente también estímulos de placer y dolor, se recrea en la belleza de un paisaje o se horroriza ante una visión dantesca, su voluntad encuentra resistencia al momento de llevar a cabo los planes decididos, etc.

Además, la experiencia humana es simultáneamente experiencia del yo y experiencia del mundo; conciencia del propio yo y conciencia de otras subjetividades. En este denso conjunto de relaciones que se despliega en la conciencia, el yo y su ambiente se encuentran como dos polos que interactúan entre sí. Por eso, para Dilthey el punto de partida del saber, que no se puede reducir a los puros contenidos racionales, no es el yo, sino los contenidos de la conciencia, que llamó "hechos de la conciencia" (*Tatsache des Bewußtseins*)[6]. Estas realidades no son construcciones de la subjetividad, sino algo que aparece en la conciencia, que le es dado. El sujeto no aplica categorías *a priori* a la experiencia, como garantía de la objetividad del conocimiento. Tampoco los contenidos dictan su ley al sujeto, como si el conocimiento fuera una copia de una realidad independiente del yo. Sujeto y objeto —yo y mundo— no son dos realidades independientes, sino más bien dos polos que se generan en la vida consciente, en la conexión de la vida psíquica (*psychischer Zusammenhang*)[7]. Para Dilthey, la experiencia de la vida es un dato que hay que aceptar, si se quiere construir sólidamente el edificio del conocimiento. De esta manera, en la raíz de la ciencia Dilthey coloca la aceptación confiada de los contenidos de la experiencia: la fe (*Glauben*) en la experiencia[8].

Ahora bien, únicamente se puede explicar este cambio del horizonte gnoseológico desde un modo diverso de comprender la naturaleza misma de lo que es el hombre. Este hecho obligó a Dilthey a estudiar los aspectos psicológicos de la experiencia humana para poder desarrollar una psicología que le permitiese fundamentar con mayor profundidad y solidez la *Crítica de la razón histórica*. Así, en el tercer capítulo de este trabajo se fue desentrañando paso a paso el contenido de su psicología, comenzando por el análisis de la idea de vida, para pasar después en el cuarto capítulo a la exposición general de la conexión psíquica estructural (*psychischer Strukturzusammenhang*), que es el concepto fundamental de la psicología descriptiva y analítica desarrollada por Dilthey en los años ochenta y noventa del siglo XIX.

Para Dilthey, como se veía en esas páginas, la experiencia es siempre

---

5 Cf. G. MARINI, *Dilthey e la comprensione del mondo umano*, p. 266.

6 Cf. II. 1, p. 44 y ss.

7 Cf. II. 6, 7 y 8, p. 68 y ss.

8 Cf. II. 4, p. 63 y s.

experiencia de la vida (*Lebenserfahrung*): es decir, experiencia de la propia subjetividad, y al mismo tiempo, experiencia del mundo y de otras subjetividades que interactúan con la propia subjetividad, siguiendo un esquema de tipo estímulo-reacción. En efecto, el individuo se ve solicitado por los estímulos del ambiente, ya sea éste el mundo natural o el conjunto de la vida social, y reacciona a ellos adecuándose a su entorno o modificándolo si le es posible[9]. Poco a poco, este proceso va entretejiendo de modo unitario una densa trama de relaciones entre el sujeto y su mundo, para formar al final una estructura provista de una propia teleología, que guía su evolución a lo largo del tiempo[10].

Sin embargo, esta estructura psíquica no es "algo", es decir, no es una substancia determinada, sino que indica únicamente el conjunto de relaciones que dan origen a la vida y que permiten su sobrevivencia. La estructura es sólo un "aspecto" o "cara" de la vida, que se ofrece a nuestra mirada. Encontramos la estructura psíquica tanto en la vida de cada individuo como en la conexión de la vida histórica, que enlaza la vida de los individuos entre sí a lo largo del tiempo. A su vez, las vivencias, que constituyen la unidad estructural mínima de la conexión vital, también se articulan internamente según esa misma estructura, pues en ellas están contenidos todos los elementos fundamentales de la estructura psíquica. La conexión estructural de la vida psíquica no es algo rígido, como si fuese una maquinaria compuesta de piezas mecánicas, sino una articulación viva, en la cual las partes pierden su sentido y mueren si son separadas del todo vivo que constituyen. De este modo, al ser abstraída o concebida separada de la conexión de la vida, la vivencia pierde su naturaleza, porque ésta no posee un sentido independiente y propio, del mismo modo como no podemos concebir una célula independientemente del tejido particular que forma parte[11]. Por esta razón, las vivencias no pueden ser entendidas como elementos de construcción que valen para levantar cualquier tipo de edificio.

Los capítulos quinto, sexto y séptimo han completado nuestra imagen de la conexión de la vida anímica, al analizar con detalle las tres actitudes básicas que la componen: la captación objetiva, el sentimiento y la voluntad. Además del valor intrínseco que tiene la consideración detenida de las particularidades de la estructura psíquica, el resultado de esta minuciosa disección de sus componentes confirma el núcleo central de la imagen de la estructura que

---

9 Cf. III. 6, p. 96 y ss.

10 Cf. IV. 2, p. 114 y ss.

11 Cf. III. 5, p. 92 y ss. Glosando la inseparable unión de la vivencia con la totalidad de la conexión vital, H.-G. Gadamer comenta que «frente a la abstracción del entendimiento, así como frente a la particularidad de la sensación o de la representación, este concepto implica su vinculación con la totalidad, con la infinitud» [H.-G. GADAMER, *Verdad y Método*, p. 99].

había sido ofrecida en el capítulo cuarto, es decir, la íntima conexión y compenetración del intelecto con la voluntad y el sentimiento, formando un *continuum* en el cual se funden, en la unidad de la vivencia, los tres aspectos de la conexión psíquica. La conexión estructural de las vivencias no expresa una sucesión de estados de conciencia diversos, cada uno de ellos fruto de la actividad de una sola facultad o aspecto de la estructura, o lo que sería lo mismo, un sucederse de vivencias cuyos contenidos serían intelecto puro, o sola voluntad. No, la conexión psíquica no está compuesta de partes de cualidades distintas del mismo modo que la trama de un tejido está compuesta por diferentes hilos o una pared está compuesta por ladrillos, cemento y arena. En cada vivencia —que es la unidad mínima de la conexión estructural de la vida psíquica—, actúan indisolublemente unidos el intelecto, la voluntad y el sentimiento[12]. Por eso, la conexión psíquica estructural se parece más bien a una aleación, en la que los metales forman un compuesto homogéneo cuya separación resulta imposible utilizando medios mecánicos.

Al hablar de la captación objetiva, se ha puesto en evidencia el papel que despempeñan el sentimiento y la voluntad en la formación de las vivencias de la fantasía y en la memoria, y en toda la actividad del pensamiento[13]. A su vez, la estructuración de los sentimientos en cuanto vivencias en el todo de la conexión psíquica es posible gracias a la presencia actuante en ellos de la captación objetiva[14]. Además, los valores —conceptualizaciones cuyos contenidos nacen de la vida emotiva y que necesitan de ella para conservar su fecundidad vital— son impensables sin la actividad teleológica de la voluntad que los vivifica[15]. Por otra parte, los actos voluntarios se encuentran mediados por procesos sensitivos y mentales, que les confieren su significado y sentido[16]. Así, las relaciones que se generan entre el hombre y el mundo que lo rodea, no se explican sólo como efecto de la actividad de la razón. Como todo lo humano, el conocimiento no se desarrolla al margen de la experiencia de la vida, sino que se da en su seno. Por tanto, se comprende que para Dilthey es una falacia la pretensión del espíritu metafísico de poder ver con el intelecto más allá de la experiencia, ya que los actos del intelecto son actividad vital, es decir, partes de la vida que se despliega históricamente. No hay una instancia trascendente que explique la vida: es un contrasentido querer que la parte explique el todo o que lo abarque en sí de algún modo. La negación que

---

[12] Cf. IV. 3 y 4, p. 127 y ss.

[13] Cf. V. 3, p. 149 y ss.

[14] Cf. VI. 3, p. 175 y ss.

[15] Cf. VI. 4, p. 178 y s.

[16] Cf. VII. 1, p. 187.

Dilthey hace de toda realidad que trascienda la experiencia histórica es una marca esencial de su pensamiento. Más adelante en estas páginas se volverá a tratar este problema.

De esta manera, la experiencia de la vida histórica se ha convertido para nuestro filósofo en la única base segura del saber, sobre la cual se construye la psicología descriptiva y analítica como ciencia primera, previa a la gnoseología. Esto es así porque el conocimiento cierto no es fruto de la aplicación de esquemas racionales anteriores a la experiencia, sino del análisis del contenido de las vivencias. Su rechazo radical del método inductivo-deductivo implica un neto distanciamiento respecto de la psicología experimental positivista en el modo de entender la naturaleza de la psique humana. Por otra parte, su fundamentación del conocimiento también se ha alejado de los presupuestos del idealismo trascendental, ya que al colocar la estructura psíquica en el lugar del sujeto trascendental kantiano —o más bien, del sujeto empírico humeano como simple sujeto de las impresiones— se colocan todas las potencias del hombre en los cimientos de la gnoseología: la totalidad de la vida, y no sólo a la razón[17].

Finalmente, después del análisis detallado de la conexión psíquica llevado a cabo en los capítulos precedentes, en el último capítulo se ha intentado recomponer en modo unitario lo que para Dilthey significa el ser del hombre. Dilthey no se deja encerrar en la contraposición entre naturaleza humana e historicidad, porque para él el hombre no es simplemente la regularidad de estructura psíquica que articula todos los momentos del vivir, sino también las infinitas formas en las que se va encarnando dicha estructura a lo largo de la historia de la humanidad. En la constante sucesión de individuos, sociedades y culturas se entretejen la generalidad de estructura con la riqueza que representa la variedad infinita de los individuos concretos. Así, las potencialidades de la naturaleza humana se despliegan a lo largo del tiempo, y es en el flujo de la historia de la humanidad en donde ella vive y actúa[18].

Para nuestro filósofo, la contradicción entre la historicidad de todo lo humano y la existencia de una estructura estable que a lo largo de la historia articula y hace comprensibles todas las sociedades y culturas como expresiones de una misma humanidad, es un problema creado por la *razón racionalista*. Esta última se esfuerza por encontrar en sí misma el fundamento del ser del hombre y de este modo hacer transparente para la razón el mecanismo que rige la marcha de la humanidad, pero la historia no hace otra cosa que

---

[17] Cf. S. MESURE, *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, p. 137; J. CHOZA, *Hábito y espíritu objetivo. Estudio sobre la historicidad en Santo Tomás y en Dilthey*, en «Anuario Filosófico» 9 (1976), p. 26.

[18] Cf. VIII. 1, p. 214 y ss.

registrar sus continuos fracasos. La *razón racionalista* quiere "explicar" (*erklären*) lo humano mediante procesos puramente intelectuales, como si éste fuera fruto único de la actividad de la razón. Sin embargo, una poesía, o las intrigas políticas que marcan el destino de una época, así como la estructura estamental de la sociedad medieval, por enunciar algunos ejemplos, son manifestaciones de la entera naturaleza humana: están tejidas de razón, voluntad y pasiones. Yendo en la dirección contraria, la *razón histórica* que Dilthey propugna se esfuerza en "comprender" (*verstehen*) las creaciones del hombre y aún el hombre mismo aplicando en ello todas las potencias del alma: intelecto, voluntad y sentimiento[19].

Dilthey ve el único instrumento epistemológico adecuado para las ciencias del hombre en la actitud cognoscitiva que vivifica a la razón histórica, porque ésta les aplica un método que respeta la naturaleza específica de su objeto. Por ejemplo, el historiador o el jurista son capaces de comprender el espíritu que anima la legislación romana, porque la conexión psíquica que estructura sus vidas es la misma que dió origen al objeto que estudian. El fenómeno de la comprensión (*Verstehen*) es posible porque la conexión de la vida psíquica acomuna sujeto y objeto. El hecho de que en la conciencia vivimos el "todo" de la conexión vital nos permite comprender los hechos singulares que articulan dicha conexión[20]. La comprensión es conocimiento inmanente de la vida, es decir, la vida que se conoce a sí misma: autoconocimiento. Esta realidad se refleja en la insistencia de Dilthey en que el fundamento del saber es la autognosis (*Selbstbesinnung*, autoconocimiento), y no la teoría del conocimiento[21].

Aunque quizás no resulte evidente a primera vista, este cambio de perspectiva ha producido una rotura radical a nivel antropológico con la gnoseología trascendental. Por esta razón, la trayectoria que describe el proyecto filosófico diltheyano no puede ser reducida a un simple proceso de *exitus-reditus*, porque nuestro filósofo no ha dejado el camino del idealismo trascendental para explorar nuevos territorios, retornando al final al punto de partida. Por el contrario, el abandono de los estrechos márgenes de maniobra que permite la crítica kantiana del conocimiento, con el fin de poder alcanzar una comprensión más plena de lo humano, en su movimiento de retorno ha cambiado en modo esencial el modo de entender lo que significa conocer. En efecto, nuestro filósofo se había propuesto completar la teoría crítica del conocimiento con las intuiciones de la escuela histórica prusiana y las enseñanzas de los idealistas,

---

[19] Cf. EI VI 196-7.

[20] Cf. EI VI 222-3.

[21] Cf. VIII. 4., p. 231 y ss.

pero sin contradecir el espírito que vivifica el kantismo. Sin embargo, esta teoría en la que el ser del hombre se funde con su devenir, ha generado un modo distinto de entender al mismo hombre y su relación con el mundo: el *historicismo*. En suma, se podría decir que, desde esta perspectiva, la epistemología que Dilthey postula representa más bien una superación dialéctica del criticismo kantiano—es decir, una *Aufhebung* hegeliana— que una simple continuación del camino trascendental[22].

2. Historicismo diltheyano y metafísica

Sin embargo, no se puede identificar sin más con el escepticismo a la *conciencia histórica* que el historicismo diltheyano postula, o con un relativismo histórico-cultural que esterilizaría el impulso del hombre de buscar la verdad objetiva. Su intención más íntima es justamente la contraria: ancorar sólidamente nuestra comprensión de lo humano a la regularidad de la conexión psíquica, que constituye el soporte estructural que da sentido al sucederse de individuos, culturas y periodos históricos de la humanidad. Para Dilthey la verdad sólo es relativa al misterio insondable de la vida:

> «Este universo inmenso, insondable, inabarcable, se refleja múltiplemente en los videntes religiosos, en los poetas y en los filósofos. Todos se hallan bajo la acción del lugar y de la hora. Toda concepción del mundo se halla históricamente condicionada; es, por lo tanto, limitada, relativa. Así parece surgir una terrible anarquía del pensamiento. Pero la misma conciencia histórica que ha producido esta duda absoluta es capaz de señalarle sus límites. En primer lugar, las concepciones del mundo se han diversificado según una ley interna. (...) Estos tipos de concepción del mundo se afirmaban unos junto a otros en el correr de los siglos. Y también otro motivo liberador: las concepciones del mundo se fundan en la naturaleza del universo y en la relación con él del espíritu, que capta finitamente. Así cada una de ellas expresa, dentro de las limitaciones de nuestro pensamiento, un aspecto —un lado— del universo. Dentro de este aspecto, cada una es verdadera; pero cada una es, también, unilateral. Nos es imposible abarcar en un haz todos estos conceptos. No podemos ver la luz pura de la verdad más que desflecada en rayos de color»[23].

---

[22] En este sentido, G. Misch considera que el concepto de estructura psíquica se origina en la necesidad que siente Dilthey de mostrar la historicidad de la vida humana, como superación (*Aufhebung*) del idealismo moral socrático-kantiano —es decir, subjetivo— de su juventud, alcanzando un punto de vista "objetivo" [G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, GS V XLVI].

[23] EI I XXIII-XXIV.

En efecto, como señala Ernst Troeltsch, el método histórico presupone que la consideración de lo particular y la de la totalidad se implican recíprocamente. Cada momento o formación socio-cultural que forma parte de la historia de la humanidad sólo puede ser pensado en su conexión con otros momentos u otras formaciones históricas, y en último término, de su conexión con el Todo. Por esta razón, los valores y las cosmovisiones únicamente adquieren un significado y un sentido concretos desde la contemplación del Todo de la Vida del que forman parte. Es decir, la comprensión se alcanza por medio de la consideración de las partes en el todo y viceversa, no se desprende de un hecho histórico singular o de la actividad de un individuo aislado. Por esto, el historicismo diltheyano no puede ser considerado sin más un escepticismo nihilista, pues lo que implica es la *relativización* de todas las cosas respecto a la totalidad de la vida histórica, y no un *relativismo* absoluto, sin ningún punto de referencia[24].

Sin embargo, es un poco exagerado ver en el proyecto de la *crítica de la razón histórica* una especie de esquizofrenia, en la que convive en modo extraño el positivismo decimonónico con el espíritu del Romanticismo alemán. La tentativa de fundamentación científica diltheyana no se explica, como sostiene Gadamer, «por un tipo de instinto de defensa que se ha desarrollado en él a la vista de la pavorosa realidad de la vida», es decir, como si «para vencer la incertidumbre de la vida», esperase «encontrar algo sólido en la ciencia y no en la seguridad que podría ofrecer la experiencia de la vida misma»[25]. El siguiente texto del *Plan para continuar la estructuración del mundo histórico* (1905-10) muestra exactamente lo contrario, o sea, la aceptación de la vida como fundamento insondable y enigmático, al que hay que abandonarse:

> «La conciencia histórica de la finitud de toda manifestación histórica, de todo estado humano y social, de la relatividad de todo género de creencia constituye el último paso para la liberación del hombre. Así logra el hombre la soberanía para poder arrebatar a cada vivencia su contenido, entregarse a ella despreocupadamente, como si no existiera ningún sistema de filosofía o de fe que pudieran vincular al hombre. La vida se libra del conocimiento mediante conceptos, el espíritu se hace soberano frente a las telas de araña del pensamiento dogmático. Toda belleza, toda santidad, todo sacrificio, revivido e interpretado, abre perspectivas que descubren una realidad. Y también lo malo, lo terrible, lo odioso en nosotros mismos lo acogemos como algo que tiene su lugar en el mundo, una

---

[24] Cf. E. TROELTSCH, *Über historischen und dogmatischen Methode in der Theologie* en *Gesammelte Schriften*, Bd. II, Mohr, Tübingen 1922, p. 737. Referencia tomada de E. TROELTSCH, *L'essenza del Mondo Moderno*, Bibliopolis, Napoli, 1977, p. 71.

[25] H.-G. GADAMER, *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid 1993, pp. 66-7.

> realidad que puede justificarse en la conexión cósmica. Algo que no puede ser puesto de lado. Y, frente a la relatividad, se hace valer la continuidad de la acción creadora como el hecho histórico nuclear[26].

Si lo que da sentido a las partes es la vida en cuanto totalidad, este modo de fundamentar el saber acerca del todo y de las partes entraña necesariamente —y así ha sido señalado en varias ocasiones a lo largo de este trabajo— el rechazo de un fundamento de la existencia de carácter trascendente. Es un esfuerzo inútil buscar un fundamento metafísico para el conocimiento, porque lo meta-empírico o lo que pudiese trascender la experiencia de la vida es incognoscible. La vida es para Dilthey la idea límite, el dato infundado y enigmático, más allá del cual resulta imposible ir: la vida es el fundamento último. La totalidad del vivir es inasequible a la conciencia, porque la conciencia es una realidad que se da en el seno de la vida[27]. Como consecuencia, la filosofía como acceso intelectual al todo no es posible[28]. Pero esto no quiere decir que el filosofar se reduzca a un balbuceo incoherente, ya que si bien la realidad de la vida no posee la transparencia racional del concepto, sin embargo el discurso filosófico puede ahondar su comprensión de la realidad recorriendo otras vías:

> «De esta insondabilidad de la vida procede que la misma no pueda ser expresada sino en un lenguaje figurado. Reconocer esto, ponerlo en claro por sus razones, desarrollar las consecuencias, he aquí el comienzo de una filosofía que dé razón real de los grandes fenómenos de la poesía, de la religión y de la metafísica, concibiendo su unidad en su último núcleo. Todos estos fenómenos expresan la misma vida, unos en imágenes, otros en dogmas, otros en conceptos; pues ni los mismos dogmas, bien entendidos, hablan de un más allá»[29].

Ahora bien, el ataque diltheyano a la metafísica que se encuentra implicado en la absolutización de la vida se articula a dos niveles distintos. Por una parte, Dilthey critica la estaticidad de la metafísica racionalista y la pretensión de totalidad de las metafísicas idealistas. En efecto, al constreñir la riqueza de

---

26 EI VII 318.

27 Cf. III .2, p. 86 y ss.

28 «...como la totalidad del vivir es inasequible a la conciencia, la filosofía está frustrada en su misma aspiración. Podría decirse que el positivismo de Dilthey es un agnosticismo que veta, no el acceso intelectual a Dios, sino el acceso intelectual al todo, y que por eso mismo impide que la filosofía sea una (cfr. GS V 413-6) y que se constituya con arreglo a lo que para Dilthey es su exigencia suprema.» [J. CHOZA, *Hábito y espíritu objetivo. Estudio sobre la historicidad en Santo Tomás y en Dilthey*, en «Anuario Filosófico» 9 (1976), p. 58].

29 EI I XX.

la vida en conceptos universales, el racionalismo únicamente logra sustituir la realidad por una pálida imagen abstracta de la misma. Como ya se señalaba en el capítulo segundo, toda metafísica es para él una racionalización de la vida, y por tanto, algo muerto. El panorama no varía respecto al idealismo de corte romántico, heredero de la metafísica racionalista. Lo mismo da que se trate de Fichte, Schelling o Hegel. La metafísica idealista, en sus distintas variantes, pretende siempre abarcar la totalidad de la realidad dentro de un movimiento de la razón. Sin embargo, para nuestro filósofo la reflexión total de la razón, que hace transparente la razón a sí misma, es una ilusión. La razón no es absoluta, como afirma Hegel, sino que es un producto de la vida. El pensamiento no puede salir fuera de sí mismo para contemplarse, mirando desde un punto exterior la realidad que le da origen[30].

Por otra parte, ya en el capítulo primero se apuntaba al hecho de que, desde sus años de estudiante en Berlín, Dilthey había rechazado la posibilidad de apoyar la experiencia histórica en una realidad trascendente, es decir, meta-histórica[31], porque la experiencia histórica no puede superarse a sí misma. Así, la total inmanencia de la vida humana en la historia ha sustituido al "más allá" de la experiencia como la instancia que le dona a ésta el ser y el sentido. Por eso, las afirmaciones metafísicas de la existencia de un Dios cuyo ser trasciende la experiencia histórica o de la inmortalidad del alma humana son para él únicamente una conceptualización de experiencias psicológicas[32]. No se trata aquí de la mera negación de las abstracciones del racionalismo o del totalitarismo idealista, sino que nos encontramos frente a una total negación de cualquier tipo de trascendencia. La verdadera imposibilidad que Dilthey sostiene para poder desarrollar un pensamiento metafísico válido se encuentra en este nivel.

Aunque ya ha sido citado en el primer capítulo, vale la pena traer de nuevo a colación por su claridad un texto diltheyano, tomado del prólogo que escribió el año de su muerte para *El mundo espiritual. Introducción a la*

---

[30] Cf. II. 3 b), p. 54 y ss.

[31] Cf. I. 6, p. 33 y ss.

[32] «Verdeutlichen wir dieses Verhältnis an folgenden entscheidenden Punkten der Psychologie. Nicht Mystik wollen wir so befördern. Weit, klar und hell ist unsere Philosophie. Nichts hat sie mit dem Dunst dumpfer Christlichkeit zu tun. Sagen wir es voraus, um ja nicht mißverstanden zu werden: was wir zeigen, das ist das Leben selbst; nicht um etwas Transzendentes zu erschließen, wollen wir es sehen lassen. Leben zeigen, wie es ist, danach streben wir. Leben beschreiben: das ist unser Ziel. Ob wir als Ichs fortleben, wir wissen es nicht. Ob es einen persönlichen Gott gibt, wir wissen es nicht. Eben nur dem der Besinnung Zugänglichen, dem Erfahrbaren zu leben, dazu anzuleiten, fordert diese Weltepoche. Aber wir wollen es auch in seiner unergründlichen Tiefe, in seinem unergründlichen Zusammenhang sichtbar machen» [GS XIX 330. Cf. III. 6, p. 100].

filosofía de la vida:

> «El pensamiento no puede ir más allá de la vida misma. Considerar la vida como apariencia es una *contradictio in adjecto*, porque en el curso de la vida, en el crecimiento desde el pasado y en la proyección hacia el futuro radican las realidades que constituyen el nexo efectivo y el valor de nuestra vida. Si tras la vida, que transcurre entre el pasado, el presente y el futuro, hubiera algo atemporal, entonces constituiría un "antecedente" de la vida, sería como la condición del curso de la vida en toda su conexión, aquello precisamente que no vivimos y, por lo tanto, un reino de sombras. En mis lecciones sobre introducción a la filosofía ninguna proposición ha sido tan fecunda como ésta»[33].

Así, aunque Dilthey reconozca que un gran aliento vital anima tanto las reflexiones de la metafísica clásica como la gran síntesis medieval de Santo Tomás de Aquino, su crítica no se reduce a la demolición de la metafísica racionalista. El historicismo que Dilthey postula se funda en la superación de toda fe sobrenatural y de cualquier tipo de fundamento metafísico que trascienda la experiencia histórica del hombre. Este talante se refleja en sus principales escritos, desde la *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883) hasta *Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos* (1911). Pero este hecho no quiere decir que el pensamiento diltheyano carezca de una metafísica, ya que, como señala el mismo Dilthey,

> «(...) surge de la vivencia, la comprensión, la poesía y la Historia una visión de la vida. Se halla dentro de ella, inseparablemente unida a ella. Nuestra autognosis la eleva a la claridad y a la distinción analítica. Se reconoce que la consideración teleológica del mundo y de la vida es una metafísica que descansa en una visión unilateral, no casual pero sí parcial de la vida. La doctrina de un valor objetivo de la vida como metafísica que sobrepasa lo experimentable. Pero se experimenta una conexión de la vida y de la historia en la cual cada parte tiene su significado. La vida y la historia tienen sentido como las letras de una palabra. En la vida y en la historia se dan "momentos" sintácticos como en una partícula o en una conjugación y tienen su significado. El afán de los hombres de todas clases persigue ese significado. Antes se trató de comprender la vida partiendo del mundo, pero existe tan sólo el camino inverso. Y la vida se nos da únicamente en la vivencia, en la comprensión y en la captación histórica. En la vida no llevamos ningún sentido del mundo. Estamos abiertos a la posibilidad, ya que el sentido y el significado surgen primeramente en el hombre y su historia. Pero no en el hombre individual, sino

---

33 EI I XIX.

en el hombre histórico. Pues el hombre es algo histórico...»[34]

Como G. Misch certeramente indica en el estudio introductorio al quinto volumen de los *Gesammelte Schriften*, Dilthey es el punto culminante del proceso de inmanentización de la trascendencia que se ha dado en la modernidad, y que en el área cultural alemana inició con la Reforma luterana, pero que recibió de Kant su impulso definitivo[35]. El pensamiento diltheyano se encuentra profundamente ligado a las vicisitudes de la modernidad, de la que constituye una etapa importante. Dilthey ha proseguido por las sendas de la modernidad, y en alguna de ellas ha llegado hasta su punto final. Bajo algunos aspectos, el historicismo es la conclusión de la trayectoria que describe el pensamiento moderno en su evolución, y como tal representa al mismo tiempo una continuidad y una fractura con los sistemas filosóficos que lo preceden: el idealismo absoluto y el trascendentalismo kantiano. Uno de los caminos de la modernidad que Dilthey culminó es el llamado giro antropocéntrico de la filosofía, es decir, el proceso que coloca al hombre en el centro de la reflexión filosófica. Se ha tratado de un proceso histórico gradual, porque sólo poco a poco la reflexión filosófica se fue desembarazando del teocentrismo y, a su vez, también fue gradual la toma de conciencia del antropocentrismo que necesariamente lo sustituía como sede que donaba sentido y finalidad a la realidad.

La *autognosis* diltheyana ha colocado la antropología como fundamento de la comprensión histórica, cerrando el paso a cualquier tipo de fundamentación metafísica trascendente. «La tarea de la filosofía contemporánea es autognosis (*Selbstbesinnung*) del hombre, reflexión de la sociedad acerca de sí misma»[36]. Con estas palabras de nuestro filósofo, toda reflexión filosófica ha quedado

---

[34] EI VII 318.

[35] «„Selbstbesinnung" statt Erkenntnistheorie; Kritik der „historischen" statt der reinen Vernunft — und zwar Umbildung von eben jener weltanschaulich entscheidenden Stelle aus, wo Kant die theoretische und die praktische Vernunft die Gesetzlichkeit der Natur und die Verbindlichkeit im Reiche der Sitten geschieden hatte: der wunden Stelle des neuzeitlichen, christlich alterierten Vernunftbewußtseins überhaupt, die durch Kant offengelegt war: der kosmisch gebliebene Logos, durch das in Liebe und Glaube subjektiv-seelisch gewordene Ethos gekreuzt, konnte nicht mehr die Ethik schmerzlos ruhig aus der Metaphysik entbinden, um im sittlichen Sein die eigene Lebensbewärung der Vernunft des Kosmos zu finden, sondern behielt in ruhelos treibender Bewegung des ethisch-religiösen Pfahl der Transzendenz im Fleische» [G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, GS V XXII. Cf. GS V XXV y XXVII].

[36] «Die Aufgabe der Philosophie der Gegenwart ist Selbstbesinnung des Menschen, Besinnung der Gesellschaft über sich selbst» [GS XIX 304, *Berliner Entwurf*, 1893]. No se trata de una afirmación aislada. Por ejemplo, en *Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos* (1907) afirma que «la filosofía ha de buscar la conexión interna de sus conocimientos no en el mundo sino en el hombre. La voluntad del hombre actual se encamina a comprender la vida vivida por el hombre» [EI VIII 111. Cf. EI VII 302-3].

definitivamente reducida a hermenéutica, porque la función fundamentadora que en el pasado había correspondido a la metafísica ha sido sustituida por la interpretación que la vida hace de su propio devenir histórico[37]. El fundamento de esta hermenéutica es meramente antropológico, pues se apoya en la circularidad de la relación del todo con las partes que entraña la conexión estructural de la vida[38].

Efectivamente, fue la *crítica de la razón histórica* la que de algún modo llevó a término este giro copernicano que pone lo humano al centro de todo, eliminando del horizonte de sentido cualquier referencia última a la trascendencia de lo divino. Esta labor fue obra de Dilthey y de otros pensadores del periodo a caballo entre los siglos XIX y XX, entre los cuales destacan Friedrich Nietzsche, Max Weber y Sigmund Freud. Por eso, pensamos que no es arriesgado afirmar que la aportación más importante de nuestro filósofo al proceso de secularización de la cultura es la implantación de la *conciencia histórica*, es decir, de la conciencia de la condición temporal, y por tanto, finita de la razón humana. Así, gracias al influjo capilar del historicismo diltheyano en los más variados ámbitos de la cultura, la conciencia de la intrínseca historicidad de la razón se ha convertido ya en un *habitus* para la postmodernidad, o sea, en algo que se posee en modo casi inconsciente e incuestionado.

La crítica de la razón histórica presenta un ensanchamiento positivo del horizonte respecto al trascendentalismo kantiano en el modo de comprender lo que es la experiencia humana, porque la comprensión (*Verstehen*) histórica que Dilthey propugna abre la vía del conocimiento científico a contenidos que no pueden ser estructurados con categorías meramente racionales. Sin embargo, al negar la posibilidad de construir el edificio del saber en un horizonte que trascienda los límites de la experiencia histórica, Dilthey cae en el mismo defecto formal que reprocha a Kant, es decir, la mutilación de la riqueza de contenido de las vivencias. Para él, los sistemas metafísicos que se originan a partir de las inquietudes existenciales del hombre sólo revelan aspectos parciales de la vida, pues su contenido es únicamente una reelaboración intelectual de las vivencias[39]: no ve nuestro filósofo en la experiencia ningún

---

37 «La metafísica necesita un punto de apoyo para pensar la esencia del acontecer. Si no hay un punto de apoyo fuera del tiempo, si la inmersión del saber en el tiempo es absoluta, la metafísica se convierte en hermenéutica. Como en Dilthey el yo es la conexión de las vivencias, y por tanto algo distendido en el tiempo, la metafísica es imposible» [J. VICENTE ARREGUI, *Metafísica del yo y hermenéutica diltheyana de la vida*, en «Anuario Filosófico» 21 (1988), p. 111].

38 Cf. G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, GS V LXXXII.

39 «Más allá de este saber universalmente válido se hallan la cuestiones que interesan a la persona, que se enfrenta por sí sola con la vida y con la muerte. La respuesta a estas cuestiones se encuentra únicamente en el orden de las concepciones del mundo, que expresan la pluralidad

contenido que trascienda lo meramente vital.

La vida histórica lo comprehende todo. Es un misterio insondable, es el "más allá" inalcanzable de Dilthey. Esa es la única "trascendencia" permitida. La vida "trasciende" los límites de la razón, que no es capaz de abarcarla con sus conceptos y abstracciones. Sin embargo, se trata de un "más allá" inmanente, porque la vida no es distinta de nosotros mismos: en ella nos encontramos inmersos y es, por tanto, el único marco en el que la razón puede desplegar su sentido y significado últimos. En efecto, para Dilthey el hombre no puede ir más allá de su experiencia finita, temporal e históricamente limitada, ya que se encuentra encerrado en el continuo fluir temporal de la historia. En consecuencia, el individuo está condenado a ser sólo un eslabón más de la conexión de la vida que se despliega en la sucesión de sociedades y culturas, porque Dilthey ha destruido *a radice* el único fundamento posible para poder hablar de individualidad en sentido fuerte al negar la alteridad ontológica del espíritu humano respecto al mundo[40]. Como se indicaba en el capítulo octavo, la individualidad que permite la doctrina tipológica es meramente cuantitativa. La filosofía de la vida con la que Dilthey ha querido fundamentar la *Crítica de la razón histórica* encierra en sí misma una clara postura metafísica de corte monista y, por tanto, inmanentista: una de las últimas variantes del monismo evolutivo cuya raíz se hunde en el Romanticismo alemán[41].

Así, aunque Dilthey propone la vida como el fundamento último extra-racional para el conocimiento, y de este modo se aleja del racionalismo, ha constreñido los contenidos de la experiencia vital al ámbito de la inmanencia. De esta manera, aunque se trate de un horizonte de experiencia más amplio, Dilthey repite la misma parábola del pensamiento kantiano, porque al postular la vida como fundamento absoluto, incondicionado, y no-racional de la experiencia —un fundamento enigmático y misterioso que nunca se podrá conocer exhaustivamente—, ésta termina jugando un papel similar al *noúmeno* o al *Ding an sich* de la gnoseología kantiana. Al final, los presupuestos antimetafísicos y antisobrenaturales que se encuentran en la raíz del proyecto diltheyano cierran a la conciencia histórica sobre sí misma, y el conocimiento continúa

---

de aspectos de la realidad en formas diferentes para nuestro entendimiento y que apuntan hacia la verdad. Esta es incognoscible, cada sistema se enreda en antinomias (...) Consoladoramente, podemos venerar en cada una de estas concepciones del mundo una parte de la verdad. Y cuando el curso de nuestra vida nos acerca sólo algunos aspectos de la conexión insondable, si la verdad de la concepción del mundo que expresa este aspecto hace presa en nosotros de una manera viva, entonces podemos entregarnos tranquilamente a ella: la verdad se halla presente en todas» [EI I xxiv-xxv. Cf. I. 6, p. 33 y ss.].

40 Cf. VIII. 2, p. 223 y ss.

41 G. Misch e E. Ímaz, utilizando la clasificación diltheyana de las visiones del mundo, colocan la

atrapado dentro de los límites de una experiencia únicamente intramundana. El pensamiento de Dilthey termina siendo como la pescadilla que se muerde la propia cola, porque en vez de superar la cerrazón antropocéntrica del racionalismo, la ha hecho definitiva[42].

En efecto, la negación del valor cognoscitivo a las experiencias que apuntan a la trascendencia —es decir, a la experiencia de lo absolutamente *Otro* que está en la base de los interrogativos existenciales de la metafísica trascendente[43] —, es el límite que su crítica ha puesto para el conocimiento. El agnosticismo diltheyano es un límite arbitrario, quizás también fruto del momento histórico que le tocó vivir[44]. Por esta razón, y en acuerdo total con Troeltsch, se puede decir que la falta de apertura a lo sobrenatural y a lo meta-histórico es la raíz de los "vicios" que acechan al historicismo: la pérdida de la vitalidad del pensamiento y el relativismo absoluto[45]: dos peligros que Dilthey se esforzó en evitar a toda costa. La síntesis historicista se encuentra en un precario equilibrio entre una autoreferencialidad que priva a la vida del punto estático que ésta necesita para alcanzar una comprensión de sí misma que sea verdaderamente objetiva, y la pretensión de poder alcanzar un conocimiento absoluto de la vida desde dentro de sí misma, como es el caso del idealismo hegeliano.

Ahora bien, es legítimo dudar que los contenidos de la vivencia se limiten

---

filosofía de Dilthey en la familia del "idealismo objetivo". Cf. E. ÍMAZ, *El pensamiento de Dilthey*, pp. 86-7; G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, GS V XXXIX, LIV. Cf. lo dicho al final del apartado 6 del capítulo III, p. 101 y s.

42 Alejandro Llano aplica esta imagen al racionalismo, que en general puede ser extendida a toda filosofía de la inmanencia [Cf. A. LLANO CIFUENTES, *Audacia de la razón y obediencia de la fe*, en J. ARANGUREN, J. J. BOROBIA, Y M. LLUCH (eds.), «Fe y razón. I Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea», EUNSA, Pamplona 1999, p. 228].

43 Así, por ejemplo, aunque es un hecho innegable la presencia a lo largo de la historia de la noción de Dios, el problema de su existencia resulta insoluble si se excluye la posibilidad del conocimiento extra-empírico, es decir, de la metafísica. A este respecto, Étienne Gilson afirma que «sea cual fuere nuestra respuesta final al problema de Dios, todos coincidimos en que Dios no es un hecho observable empíricamente, pues la experiencia mística es a la vez inexpresable e intransmitible, por lo que no puede llegar a ser experiencia objetiva. Hablando en el orden de puro conocimiento natural, si la proposición "Dios existe" tiene algún sentido, debe ser por su valor racional como respuesta filosófica a determinada cuestión metafísica. (...) Los problemas científicos se refieren todos al conocimiento del *qué* son en realidad las cosas dadas. Una explicación científica ideal del mundo sería una explicación racional exhaustiva de *lo qu*e el mundo es realmente; pero el *por qué* existe la naturaleza no es un problema científico, ya que su respuesta no es susceptible de verificación empírica. En cambio, la noción de Dios se nos aparece siempre en la historia como una respuesta a algún problema existencial, es decir, como el *porqué* de cierta existencia» [É. GILSON, *Dios y la filosofía*, Emecé Editores, Buenos Aires 1945, p. 132].

44 Vale la pena volver a proponer la anotación de su diario de 1861 que ha sido citada en el capítulo I (p. 13), ya que expresa en modo muy gráfico esa íntima actitud: «Es ist Gesundheit, sich nicht abzufragen und zu untersuchen über die Möglichkeit des Jenseits» [DJD 141].

a la *Empirie* que Dilthey postula. Las reflexiones que hace el empirista más extremo no son jamás "empíricas": son ya pensamiento, dilucidación de la experiencia[46]. Si la *autognosis* (*Selbstbesinnung*) no es *experiencia*, sino reflexión sobre la experiencia, ¿no supone ya en sí misma una instancia trascendente respecto a la experiencia? En este sentido, la vida se puede *comprender* en un sentido aún más profundo de lo que Dilthey está dispuesto a admitir. En efecto, la *autognosis* ya es en sí *meta-empírica* porque es una tentativa de la razón humana de aclarar las profundidades a las que nos remite la riqueza de la experiencia vivida y, por tanto, proporciona "algo más" que la simple experiencia vital. Por otra parte, la conciencia de la finitud del conocimiento y de los contenidos de las vivencias, ¿no es de alguna manera una superación de la misma finitud? Porque sólo gracias al horizonte trascendente en el que se dibujan los contornos de nuestra experiencia vital podemos conocer con cierta claridad o nitidez los límites que la finitud nos marca: si fuéramos absolutamente incapaces de intuir en la experiencia de los límites espacio-temporales lo que se encuentra "más allá" de la experiencia misma, sería imposible tener la más mínima conciencia de su limitación y finitud.

Ortega y Gasset considera que la genialidad de la reflexión de Dilthey acerca de la vida como realidad fundamental vio recortadas sus alas por lo que denomina, no sin razón, «su manía epistemológica, su ontofobia kantiana y positivista»[47]. Sin embargo, el historicismo diltheyano no es una simple y sencilla "ontofobia", sino que se trata más bien de un absoluto rechazo de la posibilidad de un fundamento para el conocimiento y para el ser mismo del hombre que trascienda la vida, es decir, la imposibilidad de cualquier fundamento que no sea inmanente al mundo histórico. Así, desde una perspectiva distinta de la del filósofo español, también se puede afirmar que su radical postura antitrascendente es la mayor tara de la filosofía diltheyana, y por tanto, de su antropología. Esta actitud corta las alas a la búsqueda del fundamento del saber, porque como señala Alejandro Llano, «una filosofía que se declare programáticamente agnóstica, que rechace de antemano la posibilidad de aceptar un mensaje que proviene del más profundo misterio del ser que ella debería investigar, es una filosofía autodisminuida, truncada en su propia racionalidad»[48].

---

45 Cf. E. TROELTSCH, *Geschichte und Metaphysik*, en «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 8 (1898), p. 68. Referencia tomada de E. TROELTSCH, *L'essenza del Mondo Moderno*, p. 70.

46 La crítica a la que Ebbinghaus sometió el concepto diltheyano de estructura psíquica se encuentra en esta misma línea: para Ebbinghaus no es posible una experiencia de la estructuta psíquica, sino que se trata siempre de una elaboración posterior de la conciencia [Cf. H. EBBINGHAUS, *Über erklärende und beschreibende Psychologie* en F. RODI Y H.-U. LESSING (eds.), «Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys», Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, pp. 69-78].

La *Kritik der historischen Vernunft* es la expresión lógica del hecho de que Dilthey ha convertido la vida en el fundamento último de sentido y finalidad de sí misma, a la cual no se le puede preguntar su *por qué*. Como afirma poéticamente F. Díaz de Cerio, «su alma sólo se entregó apasionadamente a la vida, a la gran fuerza creadora y justificadora que resuena inconfundible en las entrañas de todas las cosas. Frente a ese rumor, como un niño asomado al brocal de un pozo profundo, se quedó absorto Dilthey»[49].

---

[47] Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Dilthey y la idea de la vida*, pp. 186, 212-3.

[48] A. LLANO CIFUENTES, *Audacia de la razón y obediencia de la fe*, p. 229.

[49] F. DÍAZ DE CERIO, *Introducción a la filosofía de W. Dilthey*, Juan Flors Editor, Barcelona 1963, p. 310.

APÉNDICES

1. Cronología de las obras de Dilthey*

1860
Frühe Aphorismen aus der Berliner Zeit (vor 1860)

1864
Versuch einer Analyse des moralischen Bewußtseins

1864-8
Frühe Vorlesungen zur Logik und zum System der philosophischen Wissenschaften

1867
Die dichterische und philosophische Bewegnung in Deutschland 1770 bis 1800

1867-70
Leben Schleiermachers

1874-9
Versuch über Philosophie der Erfahrung und Wirklichkeit im Gegensatz zu dem Empirismus und der Spekulation

1875
Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat

---

* Esta cronología incluye únicamente los escritos diltheyanos que presentan algún interés filosófico.

1878
Psychologie (Sommersemester 1878)

1880 (anteriores)
Auffassung und Zergliederung der Tatsachen des Bewußtseins
Das Prinzip der Selbstbessnnung
Die erkenntnistheoretische Aufgabe der Philosophie
Die Philosophie des Lebens in ihrem Verhältnis zu Empirismus und Spekulation
Innere Wahrnehmung und die Voraussetzungen des Denkens
Philosophie der Erfahrung: Empirie, nicht Empirismus
Tatsachen des Bewußtseins oder Philososphie des Lebens
Untersuchungen über das Studium des Menschen und der Geschichte

1880 (ca.)
Ausarbeitung der deskriptiven Psychologie (ca. 1880)
Breslauer Ausarbeitung (Die Tatsachen des Bewußtseins)
Voraussetzungen oder Bedingungen des Bewußtseins oder der wissenschaftlichen Erkenntnis

1880
Grenzen der Philosophie gegenüber der Kunst und Religion
Grundgedanke meiner Philosophie

1880-90
Das Denken und seine Analysis in der Logik
Die Aufgabe der Logik als einer Theorie des Denkens. Die Methoden ihrer Auflösung und die Entscheidung unter denselben
Die Methoden der Naturwissenschaften
Die psychophysische Lebenseinheit
Die Systeme der Kultur
Die Wahrnehmung der Außenwelt

1880-92
Die innere Wahrnehmung und die Erfahrungen von seelischen Leben

1881-2
Anthropologie und Psychologie als Erfahrungswissenschaft (Wintersemester 1881/82)

1882
Althoff Brief

1883
Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Erster Band
Die Vorlesung zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (Berlin)

1883-4
Psychologie (Wintersemester 1883/84)

1884-94
Grundlinien eines Systems der Pädagogik

1885-6
Logik und Erkenntnistheorie („Berliner Logik von 1885/86")
Psychologie als Erfahrungswissenschaft (Wintersemester 1885/86)

1886
Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn (Rede, 1886)

1887
Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik
Die Grundmotive des metaphysischen Bewußtseins

1888
Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft

1889 (ca.)
Universalgeschichte und Pädagogie

1889
Archive der Literatur in ihrer Bedeutung für das Studium der Geschichte der Philosophie

1890
Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht
Schleiermacher

System der Ethik

1891-2
Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert

1892
Die drei Epochen der Modernen Ästhetik und ihre heutige Aufgabe
Erfahren und Denken. Eine Studie zur erkenntnistheoretischen Logik des 19. Jahrhunderts

1892-3
Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre
Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert

1893
Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert
Giordano Bruno
BerlinerEntwurf

1894
Aus der Zeit der Spinoza-Studien Goethes
Ideen über eine beschreibende und zergliederne Psychologie

1895
Schiller

1895-6
Über vergleichende Psychologie. Beiträge zum Studium der Individualität

1895-7
Übersicht meines Systems

1896-7
Was Philosophie sei

1898
Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts

Das geschichtliche Bewußtsein des 19. Jahrhunderts
Die Kultur der Gegenwart und die Philosophie
Methodisches über Klassifikationen
Eine Kantdarstellung Diltheys

1899-1903
System der Philosophie in Grundzügen („System I", Berlin)

1900
Der entwickungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen
Die Entstehung der Hermeneutik
Leibniz und sein Zeitalter
Zusätze aus den Handschriften (Die Entstehung der Hermeneutik)

1900-1
Fridrich der Große und die deutsche Aufklärung

1900-7
Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen

1901
Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt

1903
Rede zum 70. Geburtstag
Traum

1904 (ca.)
Der moderne Mensch und der Streit der Weltanschauungen. Ein Gespräch

1904
Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts
Zur Theorie des Wissens

1904-6
Soziologie
Vorrede

Zusammenhang der Einleitung in die Geisteswissenschaften
Zusätze zum ersten Buch (der Einleitung in die ...)
Zusätze zum zweiten Buch (der Einleitung in die ...)

1905
Das Erlebnis und die Dichtung: Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin

1905-9
Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Erste Studie. Der psychische Strukturzusammenhang
Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Zweite Studie. Der Strukturzusammenhang des Wissens

1905-10
Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft

1906
Der Jugendgeschichte Hegels
Jean Paul

1906-7
Die große deutsche Musik des 18. Jahrhunderts

1906-9
Dritte Studie. Die Abgrenzung der Geisteswissenschaften (Dritte Fassung)

1907
Das Wesen der Philosophie

1907-8
Bedeutung als Kategorie des Lebens
Das Erlebnis
Strukturpsychologie. Die Lokalisation der psychischen Vorgänge im Zusammenhang der Struktur nach dem in diesem bestehenden Verhältnis des Ganzen zu den Teilen

1910
Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften

1911
Das Problem der Religion
Vorrede

Sin datación precisa
Das Universum als die Selbstentwicklung des Geistes
Die deutsche Philosophie in der Epoche Hegels
Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen
Der Fortgang über Kant
Die Grundlagen der Entwicklung der Philosophie; Begriff der Philosophie; Bildungslehre der philosophischen Systeme; Typen der Weltanschauung: Begriff eines solchen Typus
Die Versuche, die Gliederung der Geschichte der Philosophie aufzufinden
Zur Philosophie der Philosophie
Von deutscher Dichtung und Musik: aus den Studien zur Geschichte des deutschen Geistes
Die grosse Phantasiedichtung und andere Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte

2. Correspondencias de las traducciones castellanas:

a) Correspondencias entre las *Obras de Wilhelm Dilthey* (EI) y los *Gesammelte Schriften* (GS)

EI	GS	Título
I XV-XVII	V 7-9	Rede zum 70. Geburtstag
I XVII-XX	V 1-6	Vorrede
I XX-XXV	VIII 220-226	Traum
I 1-384	I 1-408 + VII-XX	Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Erster Band
I 387-8	I 410-1	Vorrede
I 389	I 411-2	Zusätze zum ersten Buch (der Einleitung in die ...)
I 390-2	I 420-3	Soziologie
I 392-5	I 423-6	Zusätze zum zweiten Buch (der Einleitung in die ...)
I 396-403	I 412-20	Zusammenhang der Einleitung in die Geisteswissenschaften
II 1-8	II 494-499	Die Grundmotive des metaphysischen Bewußtseins
II 9-99	II 1-89	Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert

EI	GS	Título
II 101-254	II 90-245	Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert
II 255-308	II 246-296	Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert
II 309-325	II 297-311	Giordano Bruno
II 327-404	II 312-390	Der entwickungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen
II 405-491	II 416-492	Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts
III 1-88	III 1-80	Leibniz und sein Zeitalter
III 89-232	III 81-205	Fridrich der Große und die deutsche Aufklärung
III 343-360	V 12-27	Die dichterische und philosophische Bewegnung in Deutschland 1770 bis 1800 (Antrittsvorlesung in Basel 1867)
III 361-389	II 391-415	Aus der Zeit der Spinoza-Studien Goethes
V 7-202	IV 1-187	Der Jugendgeschichte Hegels
V 203-276	IV 191-258	Das Universum als die Selbstentwicklung des Geistes
V 277-304	IV 259-282	Die deutsche Philosophie in der Epoche Hegels

EI	GS	Título
V 305-358	IV 354-402	Schleiermacher
VI 1-129	VI 103-241	Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik
VI 131-173; 357-9	V 90-138	Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht
VI 175-190	V 74-89	Erfahren und Denken. Eine Studie zur erkenntnistheoretischen Logik des 19. Jahrhunderts
VI 191-282; 360-1	V 139-240	Ideen über eine beschreibende und zergliederne Psychologie
VI 283-352	V 241-316	Über vergleichende Psychologie. Beiträge zum Studium der Individualität
VI 362-365	VI 313-317	Das Erlebnis
VI 366-7	VI 317-9	Strukturpsychologie. Die Lokalisation der psychischen Vorgänge im Zusammenhang der Struktur nach dem in diesem bestehenden Verhältnis des Ganzen zu den Teilen
VI 368-9	VI 319-20	Bedeutung als Kategorie des Lebens
VI 373-410	V 31-73	Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat
VII 5-28	VII p. 3-23	Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Erste Studie. Der psychische Strukturzusammenhang

EI	GS	Título
VII 29-77	VII 24-69	Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Zweite Studie. Der Strukturzusammenhang des Wissens
VII 78-87	VII 295-303	Zur Theorie des Wissens
VII 91-7	VII 70-75	Dritte Studie. Die Abgrenzung der Geisteswissenschaften (Dritte Fassung)
VII 99-213	VII 79-188	Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften
VII 215-318	VII 189-291	Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft.
VII 321-336	V 317-331	Die Entstehung der Hermeneutik
VII 337-342	V 332-338	Zusätze aus den Handschriften (Die Entstehung der Hermeneutik)
VII 345-406	III 209-268	Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt
VII 407-410	VIII 202-205	Das geschichtliche Bewußtsein des 19. Jahrhunderts
VIII 1-63	VIII 1-71	Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen
VIII 67-80	VIII 121-136	Die Versuche, die Gliederung der Geschichte der Philosophie aufzufinden

EI	GS	Título
VIII 81-93	VIII 136-152	Die Grundlagen der Entwicklung der Philosophie; Begriff der Philosophie; Bildungslehre der philosophischen Systeme; Typen der Weltanschauung: Begriff eines solchen Typus
VIII 94-108	VIII 206-219	Zur Philosophie der Philosophie
VIII 109-146	VIII 75-118	Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen
VIII 147-216	V 339-416	Das Wesen der Philosophie
VIII 217-239	IV 528-554	Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts
VIII 240-248	VIII 190-205	Die Kultur der Gegenwart und die Philosophie
VIII 249-258	VIII 176-184	Übersicht meines Systems
VIII 261-300	VI 242-87	Die drei Epochen der Modernen Ästhetik und ihre heutige Aufgabe
VIII 303-318	VI 288-305	Das Problem der Religion
VIII 321-343	VI 56-82	Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft
VIII 347-8	VIII 172-3	Grenzen der Philosophie gegenüber der Kunst und Religion
VIII 349-352	VIII 185-189	Was Philosophie sei
VIII 353-357	VIII 157-162	Methodisches über Klassifikationen
VIII 358-9	VIII 174-5	Der Fortgang über Kant

EI	GS	Título
VIII 369-71	VIII 199-201	Die Kultur der Gegenwart und die Philosophie (N. 4)
VIII 372-3	VIII 171-2	Grundgedanke meiner Philosophie
VIII 374-391	IV 555-575	Archive der Literatur in ihrer Bedeutung für das Studium der Geschichte der Philosophie

b) Otras correspondencias entre traducciones castellanas y otras ediciones alemanas

EI III 233-321	*Die große deutsche Musik des 18. Jahrhunderts*. Publicado en W. DILTHEY, *Von deutscher Dichtung und Musik: aus den Studien zur Geschichte des deutschen Geistes*, Teubner, Stuttgart 1957[2].
EI III 323-341	*Eine Kantdarstellung Diltheys*. Publicado como apéndice en: D. BISCHOFF, *Wilhelm Diltheys geschichtliche Lebensphilosophie*, Teubner, Leipzig 1935 pp. 46-63.
EI IV 15-185; 287-421	W. DILTHEY, *Das Erlebnis und die Dichtung: Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, Teubner, Leipzig und Berlin 1905.
EI IV 186-260	*Schiller*. Publicado en W. DILTHEY, *Von deutscher Dichtung und Musik: aus den Studien zur Geschichte des deutschen Geistes*, Teubner, Stuttgart 1957[2].
EI IV 261-286	*Jean Paul*. Publicado en W. DILTHEY, *Von deutscher Dichtung und Musik: aus den Studien zur Geschichte des deutschen Geistes*, Teubner, Stuttgart 1957[2].
EI IX	W. DILTHEY, *Die grosse Phantasiedichtung und andere Studien zur vergleichenden Literatur-geschichte*, Hermann Nohl, (Hrsg.), Vandenhoeck, Göttingen 1954.
CRH 33-6	*Althoff Brief*. Publicado en GS XIX 389-392.
CRH 90-2	*Voraussetzungen oder Bedingungen des Bewußtseins oder der wissenschaftlichen Erkenntnis*. Publicado en GS XIX 44-5.
CRH 92-145	Parte del ensayo *Breslauer Ausarbeitung (Die Tatsachen des Bewußtseins)*. Publicado en GS XIX 58-88, 152-173.
CRH 179-221	parte del ensayo *Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre*. Publicado en GS XIX 341-356, 359-386.

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de Wilhelm Dilthey

Dilthey, Wilhelm, *Gesammelte Schriften*, B.G. Teubner-Vandenhoeck und Ruprecht, Leipzig-Stuttgart-Göttingen, 1914-

Vol. 1 *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für der Gesellschaft und der Geschichte* [hrsg. von BERNHARD GROETHUYSEN], 1922.

Vol. 2 *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* [hrsg. von GEORG MISCH], 1921.

Vol. 3 *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes* [hrsg. von PAUL RITTER], 1927.

Vol. 4 *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus* [hrsg. von HERMANN NOHL], 1921.

Vol. 5 *Die geistige Welt : Einleitung in die Philosophie des Lebens*. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften [hrsg. von GEORG MISCH], 1924.

Vol. 6 *Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens*. Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik, [hrsg. von GEORG MISCH], 1924.

Vol. 7 *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* [hrsg. von BERNHARD GROETHUYSEN], 1927.

Vol. 8 *Weltanschauungslehre*. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie [hrsg. von BERNHARD GROETHUYSEN], 1931.

Vol. 9 *Pädagogik*. Geschichte und Grundlinien des Systems [hrsg. von OTTO-FRIEDRICH BOLLNOW], 1934.

Vol. 10 *System der Ethik* [hrsg. von HERMAN NOHL], 4. unveränd. Aufl., 1958.

Vol. 11 *Vom Aufgang des geschichtlichen Bewußtseins*. Jugendaufsätze und Erinnerungen [hrsg. von ERICH WENIGER], 1936.

Vol. 12 *Zur preussischen Geschichte* [hrsg. von ERICH WENIGER], 1936.

Vol. 13 *Leben Schleiermachers: Erster Band*. Auf Grund des Textes der 1. Aufl. von 1870 und der Zusätze aus dem Nachlaß. Erster Halbband (1768-1802) [hrsg. von MARTIN REDEKER], 1970.

Vol. 14 *Leben Schleiermachers: Zweiter Band*. Schleiermachers System als Philosophie und Theologie. Aus dem Nachlaß von Wilhelm Dilthey [hrsg. von MARTIN REDEKER], 1966.

Vol. 15 *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhundert: Portraits und biographische Skizzen, Quellenstudien und Literaturberichte und Philosophie im 19. Jahrhundert* [hrsg. ULRICH HERRMANN], 1970.

Vol. 16 *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts: Aufsätze und Rezensionen aus Zeitungen und Zeitschriften, 1859-1874* [hrsg. von ULRICH HERRMANN], 1972.

Vol. 17 *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts: aus "Westermanns Monatsheften" Literaturbriefe, Berichte zur Kunstgeschichte Verstreute Rezensionen, 1867-1884* [hrsg. von ULRICH HERRMANN], 1974.

Vol. 18 *Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte: Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1865-1880* [hrsg. von HELMUT JOHACH und FRITHJOF RODI], 1977.

Vol. 19 *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte : Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften, ca. 1870-1895* [hrsg. von HELMUT JOHACH und FRITHJOF RODI], 1982.

Vol. 20 *Logik und System der philosophischen Wissenschaften: Vorlesungen zur Erkenntnistheoretischen Logik und Methodologie, 1864-1903* [hrsg. von HANS-ULRICH LESSING und FRITHJOF RODI], 1990.

Vol. 21 *Psychologie als Erfahrungswissenschaft: Vorlesungen zur Psychologie und Anthropologie, ca. 1875-1894* [hrsg. von GUY VAN KERCKHOVEN und HANS-ULRICH LESSING], 1997.

Vol. 23 *Allgemeine Geschichte der Philosophie: Vorlesungen 1900-1905* [hrsg. von GABRIELE GEBHARDT und HANS-ULRICH LESSING], 2000.

Grundriss del Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaften. Für

Vorlesungen, Mittler, Berlin 1865.

Leben Schleiermachers, Reimer, Berlin 1867-70 (2ª ed., hrsg. H. Mulert, de Gruyter, Berlin 1922).

Das Erlebnis und die Dichtung: Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin, B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1905.

Diltheys Kant-Darstellung in seinen letzten Vorlesung über das System der Philosophie (Sommersemester Berlin 1903, nach einer Vorlesungsnachschrift von Hermann Nohl) en DIETRICH BISCHOFF, *Wilhelm Diltheys geschichtliche Lebensphilosophie*, Teubner, Leipzig 1935, pp. 46-63.

Biographish-literarischer Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie (als Manuskript gedruckt für Vorlesungen) Berlin 1885; publicado y completado para el siglo XX por HANS-GEORG GADAMER, Klostermann, Frankfurt am Main 1949.

Die grosse Phantasiedichtung und andere Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954.

Von deutscher Dichtung und Musik: aus den Studien zur Geschichte des deutschen Geistes, B.G. Teubner, Stuttgart-Göttingen 1957[2].

Fragmente aus Diltheys Hegel-Werk, mitgeteilt von Hermann Nohl, en «Hegel Studien» I (1961), pp. 103-5.

Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern, 1852-1870, zusammengestellt von Clara Misch geb. Dilthey, B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1933 (B. G. Teubner - Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1960[2]).

Briefwechseln zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg, 1877-1897, herausgegeben von Sigrid von der Schulenburg, Max Niemeyer, Halle (Saale) 1923 (Georg Olms, Hildesheim-New York 1974, 1995 reimpresiones).

Briefe Wilhelm Diltheys an Bernhard und Luise Scholz 1859-1864, mitgeteilt von Sigrid von der Schulenburg, Berlin 1933.

Briefe an Rudolf Haym 1861-1873, mitgeteilt von E. Weniger, Gruyter, Berlin 1936.

Der Briefwechsel Dilthey-Husserl mit einleitender. Bemerkung von Walter Biemel, en «Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica» I, 2 (1957), pp. 103-24 («Man and World: an International Philosophical Review» 1 (1968), pp. 428–46).

Drei Briefe Wilhelm Diltheys an Ulrich von Wilamowitz Moellendorff (1908-1910) W. editadas por M. CALDER III en K. A. ALGRA, P. W. HORST VAN DER, Y D. T. RUNIA (eds.), «Polystor: Studies in the History and Historiography of Ancient

Philosophy. Presented to Jaap Mansfeld on his Sixtieth Birthday», E.J. Brill, Leiden 1996, pp. 407–17.

2. Traducciones castellanas de las obras de Dilthey

Obras de Wilhelm Dilthey, (10 vol.), edición y traducciones dirigidas por EUGENIO ÍMAZ, Fondo de Cultura Económica, México, 1944-63.

Vol. 1 *Introducción a las ciencias del espíritu*, 1944.

Vol. 2 *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, 1944.

Vol. 3 *De Leibniz a Goethe*, 1945.

Vol. 4 *Vida y poesía*, 1945.

Vol. 5 *Hegel y el idealismo*, 1944.

Vol. 6 *Psicología y teoría del conocimiento*, 1945.

Vol. 7 *El mundo histórico*, 1944.

Vol. 8 *Teoría de la concepción del mundo*, 1945

Vol. 9 *Literatura y fantasía*, 1963.

Teoría de las concepciones del mundo, traducción e introducción de JULIÁN MARÍAS, Revista de Occidente, Barcelona 1944.

Historia de la Filosofía, traducción, prólogo y bibliografía, EUGENIO ÍMAZ, Fondo de Cultura Económica, México 1951.

Introducción a las ciencias del espíritu: ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia, versión española de JULIÁN MARÍAS; prólogo de JOSÉ ORTEGA Y GASSET, Revista de Occidente, Madrid 1956.

La gran música de Bach, traducción JESÚS AGUIRRE, introducción de FEDERICO SOPEÑA, Taurus, Madrid 1963.

Crítica de la razón histórica, antología compilada e introducida por HANS-ULRICH LESSING, traducción e introducción de la edición española de CARLOS MOYA-ESPÍ, Península, Barcelona 1986.

3. Artículos y monografías

AA. VV., *Wilhelm Dilthey als Philosoph, Historiker: Arbeitstagung*, Humboldt-Universität zu Berlin, Berlin 1987.

K. ACHAM, *Subjektives Interesse und historische Objektivität*, en «Zeitschrift für philosophische Forschung» 23 (1969), pp. 47–72.

———, *Diltheys Beitrag zur Theorie der Kultur- und Sozialwissenschaften*, en «Dilthey Jahrbuch» 3 (1985), pp. 9–51.

———, *Il contributo di Dilthey alla filosofia della scienza e all'analisi delle visioni del mondo* en F. BIANCO (ed.), «Dilthey e il pensiero del novecento», Franco Angeli, Milano 1985, pp. 60–84.

R. ALVIRA, *La razón de ser del hombre. Ensayo acerca de la justificación del ser humano*, Rialp, Madrid 1998.

K.-O. APEL, *Die Erklären:Verstehenkontroverse in transzendental-pragmatischer Sicht*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979.

———, *Spiegare e comprendere: la «distinzione» diltheyana e le possibilità di «mediazione»* en F. BIANCO (ed.), «Dilthey e il pensiero del novecento», Franco Angeli, Milano 1985, pp. 106–26.

———, *Diltheys Unterscheidung von,Erklären' und,Verstehen' im Lichte der Problem der modernen Wissenschaftstheorie* en E. W. ORTH (ed.), «Dilthey und die Philosophie der Gegenwart», Alber, Freiburg im Breisgau 1985, pp. 285–347.

R. ARON, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, J. Vrin, Paris 1950².

N. AUCIELLO, *Senso e comunità: studio su Dilthey*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1982.

C. R. BAMBACH, *Phenomenological Research as 'Destruktion': The Early Heidegger's Reading of Dilthey*, en «Philosophy Today» 37 (1993), pp. 115–32.

———, *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*, Cornell University Press, Ithaca (NY) - London 1995.

S. BELARDINELLI (ed.), *Wilhelm Dilthey oggi: il problema del «Verstehen» nello sviluppo delle scienze sociali*, Università degli studi di Trento, Trento 1993.

S. BESOLI, *La psicologia descrittiva e il primato dell'esperienza*, en «Topoi: an International Review of Philosophy» (1988), pp. 26–57.

M. BETZLER, *Ich-Bilder und Bilderwelt: Überlegungen zu einer Kritik des darstellenden Verstehens in Auseinandersetzung mit Fichte, Dilthey und zeitgenössischen*

Subjekttheorien, Wilhelm Fink, München 1994.

F. BIANCO, *Dilthey e la genesi della critica storica della ragione*, Marzorati, Milano 1971.

———, *Storicismo ed ermeneutica*, Bulzoni, Roma 1974.

———, *Dilthey und das Problem des Relativismus* en E. W. ORTH (ed.), «Dilthey und die Philosophie der Gegenwart», Alber, Freiburg im Breisgau 1985, pp. 211–29.

——— (ed.), *Dilthey e il pensiero del novecento*, Franco Angeli, Milano 1985.

———, *Introduzione a Dilthey*, Editori Laterza, Roma-Bari 1995.

W. BIEMEL, *Der Briefwechsel Dilthey-Husserl*, en «Man and World: an International Philosophical Review» 1 (1968), pp. 428-46.

D. BISCHOFF, *Wilhelm Diltheys geschichtliche Lebensphilosophie*, B.G. Teubner, Leipzig 1935.

H. BOEDER, *Il distacco di Heidegger da Dilthey nella sua questione sull'essenza della verità* en F. BIANCO (ed.), «Dilthey e il pensiero del novecento», Franco Angeli, Milano 1985, pp. 228–34.

R. BOEHM, *Erklären und Verstehen bei Wilhelm Dilthey*, en «Zeitschrift für philosophische Forschung» 5 (1950-1), pp. 410–37.

O.-F. BOLLNOW, *Das Vestehen: Drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften*, Kirchheim, Mainz 1949.

———, *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1955[2].

———, *Dilthey und die Phänomenologie* en E. W. ORTH (ed.), «Dilthey und die Philosophie der Gegenwart», Alber, Freiburg im Breisgau 1985, pp. 31–61.

L. BOTTANI, *Tempo, 'Erlebnis' e significato: nota sul concetto diltheyano di temporalità*, en «Filosofia» 37 (1986), pp. 145–55.

———, *Metafisica e coscienza metafisica in Dilthey*, en «Filosofia» 38 (1987), pp. 117–74.

———, *Storia, metafisica e ermeneutica in Dilthey*, en «Filosofia» 38 (1987), pp. 221–31.

F. BOTTURI, *Immagine ermeneutica dell'uomo: ermeneutica e trascendentalità* en I. YARZA (ed.), «Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna», Armando, Roma 1997, pp. 77–94.

W. BRAUN, *Leben und Bewusstsein bei Dilthey*, en «Prima Philosophia» 13 (2000), pp. 25-34.

L. BROGOWSKI, *Dilthey. Conscience el histoire*, Presses Universitaires de France, Paris 1997.

I. N. BULHOF, *Wilhelm Dilthey: A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture*, Martinus Nijhoff, The Hague 1980.

G. CACCIATORE, *Scienza e filosofia in Dilthey*, Guida, Roma 1976.

———, *Vico e Dilthey: la storia dell'esperienza umana come relazione fondante di conoscere e fare*, en «Bollettino del Centro di studi Vichiani» 9 (1979), pp. 35–68.

———, *Politica, diritto e stato in Dilthey* en F. BIANCO (ed.), «Dilthey e il pensiero del novecento», Franco Angeli, Milano 1985, pp. 136–54.

———, *Il problema della religione in Dilthey* en G. GAMBILLO (ed.), «Stoicismo come tradizione. Studi in onore di Girolamo Cotroneo», Messina 1994, pp. 41–91.

———, *Kant, Dilthey e il problema della religione* en N. PIRILLO (ed.), «Kant e la filosofia della religione», vol. 2, Morcelliana, Brescia 1996, pp. 563–72.

G. CACCIATORE Y G. CANTILLO, *Wilhelm Dilthey: critica della metafisica e ragione storica*, Il Mulino, Bologna 1985.

G. CALABRÒ, *Dilthey e il diritto naturale*, Morano, Napoli 1968.

———, *Dilthey e la «riabilitazione» della filosofia pratica* en F. BIANCO (ed.), «Dilthey e il pensiero del novecento», Franco Angeli, Milano 1985, pp. 85–105.

W. M. CALDER III, *Drei Briefe Wilhelm Diltheys an Ulrich von Wilamowitz Moellendorff (1908-1910)* en K. A. ALGRA, P. W. HORST VAN DER, Y D. T. RUNIA (eds.), «Polystor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy. Presented to Jaap Mansfeld on his Sixtieth Birthday», E.J. Brill, Leiden 1996, pp. 407–17.

W. M. CALDER III Y S. RUGULLIS, *Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff on Wilhelm Dilthey. His Letters to Georg Misch (1914-1928)*, en «Illinois Classical Studies» 16 (1992), pp. 337–45.

G. CANTILLO, *Conoscenza storica e teoria della storia: Dilthey e Droysen*, en «Studi Storici» 24 (1983), pp. 91–126.

D. CARR, *Künftige Vergangenheit. Zum Vorrang der Zeitdimensionen bei Husserl, Dilthey und Heidegger* en E. W. ORTH (ed.), «Dilthey und die Philosophie der Gegenwart», Alber, Freiburg im Breisgau 1985, pp. 415–36.

———, *Le passé à venir: Ordre et articulation du temps selon Husserl, Dilthey et Heidegger*, en «Laval théologique et philosophique» 42 (1986), pp. 333–44.

———, *Time, Narrative, and History*, Indiana University Press, Bloomington; Indianapolis 1986.

———, *The Future Perfect: Temporality and Priority in Husserl, Heidegger, and Dilthey* en R. A. MAKKREEL Y J. SCANLON (eds.), «Dilthey and Phenomenology», University Press of America, Lanham 1987, pp. 125–38.

———, *Time and the Phenomenology of History*, en «Philosophia Naturalis» 25 (1988), pp. 152–63.

A. CASTRO, *Dilthey e il giovane Hegel*, Cultura duemila, Ragusa 1993.

V. CAYSA Y K.-D. EICHLER (eds.), *Philosophiegeschichte und Hermeneutik*, Leipziger Universtätsverlag, Leipzig 1996.

K. K. CHO, *Verstehen in kosmischen und akosmischen Perspektiven* en E. W. ORTH (ed.), «Dilthey und die Philosophie der Gegenwart», Alber, Freiburg im Breisgau 1985, pp. 231–83.

J. CHOZA, *Hábito y espíritu objetivo. Estudio dobre la historicidad en Santo Tomás y en Dilthey*, en «Anuario Filosófico» 9 (1976), pp. 11–71.

J. COLLINS, *Interpretation: The Interweave of Problems*, en «New Literary History» 4 (1973), pp. 389–403.

E. COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona 1986-1990.

E. CORETH, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona 1972.

R. CRISTIN, *Fenomeno Storia. Fenomenologia e storicità in Husserl e Dilthey*, Guida editori, Napoli 1999.

J. C. CRUZ, *Filosofía de la Estructura*, EUNSA, Pamplona 1974[2].

———, *Sobre el método en la antropología filosófica*, en «Anuario Filosófico» 2 (1969), pp. 29–111.

C. CÜPPERS, *Die erkenntnistheoretischen Grundgedanken Wilhelm Diltheys. Dargestellt in ihrem historischen und systematischen Zusammenhange*, B.G. Teubner, Leipzig 1933.

J. DANEK, *La structure (intériorité) et la formation (extériorité) de la vie (Dilthey)*, en «Laval théologique et philosophique» 41 (1985), pp. 69–78.

J. DE MUL, *Dilthey's Narrative Model of Human Development*, en «Man and World: an International Philosophical Review» (1991), pp. 409–26.

———, *De tragedie van de eindigheid: Diltheys hermeneutiek van het leven*, Kok Agora, Kampen 1993.

———, *Der Fortgang über Kant. Dilthey and the Transformation of Transcendental Philosophy*, en «Dilthey Jahrbuch» 10 (1996), pp. 80–103.

F. DÍAZ DE CERIO, *W. Dilthey y el problema del mundo histórico. Estudio genético-evolutivo con una bibliografía general*, Juan Flors Editor, Barcelona

1959.

———, *Introducción a la filosofía de W. Dilthey*, Juan Flors Editor, Barcelona 1963.

———, *Bibliografia de W. Dilthey*, en «Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica» 24 (1968), pp. 195–258.

H. DIWALD, *Wilhelm Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte*, Musterschmidt, Göttingen 1963.

H. DORMAGEN, *Die psychische Struktur der menschlichen Erkenntnis bei Wilhelm Dilthey*, Hünfeld, Fulda 1953.

———, *Wilhelm Diltheys Konzeption der geschichtlich-psychischen Struktur der menschlichen Erkenntnis*, en «Scholastik» 29 (1954), pp. 345–86.

E. DÜSIG, *Die problematik des Ichbegriffs in der Grundlegung der Bildungstheorie. Aspekte der Konstitution von Personaler Identität bei Dilthey, Nietzsche und Hegel*, Tesis doctoral, Universität Köln, Köln 1977.

H. EBBINGHAUS, *Über erklärende und beschreibende Psychologie*, en «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane» 9 (1896), pp. 161–205. publicado también en F. RODI y H.-U. LESSING (eds.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, pp. 45-87.

K.-D. EICHLER, *Wie ist Philosophiegeschichte als systematische Disziplin möglich? Bemerkungen zu Kant, Hegel und Dilthey* en V. CAYSA Y K.-D. EICHLER (eds.), «Philosophiegeschichte und Hermeneutik», Leipziger Universtätsverlag, Leipzig 1996, pp. 26–45.

R. EISLER, *Kant-Lexikon*, Georg Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1984.

M. ERMARTH, *The Transformation of Hermeneutics*, en «The Monist: An International Quarterly Journal of General Philosophical Enquiry» 64 (1981), pp. 175–94.

———, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1981[2].

———, *Objectivity and Relativity in Dilthey's Theory of Understanding* en R. A. MAKKREEL Y J. SCANLON (eds.), «Dilthey and Phenomenology», University Press of America, Lanham 1987, pp. 73–94.

W. ERXLEBEN, *Erlebnis, Verstehen und geschichtliche Wahrheit. Untersuchungen über die geschichtliche Stellung von W. Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Triltsch & Huther, Berlin 1937.

A. ESCHER DI STEFANO, *Historismus e ermeneutica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997.

M. FAILLA, *Dilthey e la psicologia del suo tempo*, Franco Angeli, Milano 1992.

———, *Il ruolo dello spazio nella psicologia di Dilthey*, en «Colloquium Philosophicum: Annali del Dipartimento di Filosofia. Università di Roma III» 1 (1996), .

F. FELLMANN, *Symbolischer Pragmatismus: Hermeneutik nach Dilthey*, Rowolt Taschenbuch, Reinbek bei Hamburg 1991.

———, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Rowolt Taschenbuch, Reinbek bei Hamburg 1993.

———, *Hermeneutik und Psychologie: Diltheys Verstehenslehre jenseits von Logismus und Psychologismus*, en «Dilthey Jahrbuch» 9 (1994-5), pp. 13–31.

J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Aleanza Editorial, Madrid 1980².

A. GABILONDO PUJOL, *Dilthey: Vida, Expresión e Historia*, Cincel, Madrid 1988.

H.-G. GADAMER, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca 1977.

———, *Dilthey tra romanticismo e positivismo* en F. BIANCO (ed.), «Dilthey e il pensiero del novecento», Franco Angeli, Milano 1985, pp. 24–41.

———, *Wilhelm Dilthey nach 150 Jahren (Zwischen Romantik und Positivismus. Ein Discussionsbeitrag)* en E. W. ORTH (ed.), «Dilthey und die Philosophie der Gegenwart», Alber, Freiburg im Breisgau 1985, pp. 157–82.

———, *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca 1992.

———, *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid 1993.

H.-H. GANDER, *Positivismus als Metaphysik: Voraussetzungen und Grundstrukturen von Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Alber, Freiburg im Breisgau 1988.

J. GAOS, *El Dilthey de Ímaz* en J. Á. ASCUNCE (ed.), «Eugenio Ímaz: hombre, obra y pensamiento», Fondo de Cultura Económica, México 1990, pp. 87–109.

———, *La jornada de Dilthey en América* en J. Á. ASCUNCE (ed.), «Eugenio Ímaz: hombre, obra y pensamiento», Fondo de Cultura Económica, México 1990, pp. 110–20.

S. GIAMMUSSO, *»Der ganze Mensch«. Das Problem einer philosophischen Lehre vom Menschen bei Dilthey und Plessner*, en «Dilthey Jahrbuch» 7 (1990-1), pp. 112–38.

É. GILSON, *Dios y la filosofía*, Emecé Editores, Buenos Aires 1945.

L. GIROUX, *La connaissance historique via l'interliaison psychique*, en «Philosophiques» 7 (1980), pp. 189–210.

L. GIUSSO, *Wilhelm Dilthey e la filosofia come visione della vita*, Riccardo Ricciardi,

Napoli 1940.

———, *Lo storicismo tedesco: Dilthey - Simmel - Spengler*, Bocca, Milano 1944.

J. M. G. GÓMEZ-HERAS, *La hermenéutica de la vida en Dilthey y la fundamentación de una 'Crítica de la razón histórica'*, en «Themata: Revista de filosofía» 1 (1984), pp. 57–73.

P. GORSEN, *Zur Phänomenologie des Bewußtseinsstroms. Bergson, Dilthey, Husserl, Simmel und die lebensphilosophischen Antinomien*, Tesis doctoral, Universität Bonn, Bonn 1966.

J. GREISCH, *Hermeneutik und Metaphysik*, Wilhelm Fink, München 1993.

A. GRIEDER, *Understanding and the Science of Understanding*, en «The Journal of the British Society of Phenomenology» 7 (1976), pp. 177–83.

H.-H. GROOTHOFF, *Wilhelm Dilthey: zur Erneuerung der Theorie der Bildung und des Bildungswesens*, H. Schroedel, Hannover 1981.

A. HAARDT, *Vom Selbstbewußtsein zum Leben. Diltheys Auseinandersetzung mit Fichtes Prinzip des Selbstbewußtseins in der zweiten Hälfte der »Einleitung in die Geisteswissenschaften«*, en «Dilthey Jahrbuch» 6 (1989), pp. 292–302.

J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid 1982.

M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, Fce, México 1971.

———, *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*, en «Dilthey Jahrbuch» 8 (1992-3), pp. 142–80.

T. HERFURTH, *Diltheys Schriften zur Ethik: der Aufbau der moralischen Welt als Resultat einer Kritik der introspektiven Vernunft*, Königshausen & Neumann, Würtzburg 1992.

U. HERRMANN, *Bibliographie Wilhelm Dilthey; Quellen und Literatur*, J. Beltz, Weinheim 1969.

W. HEYNEN, *Diltheys Psychologie des Dichterischen Schaffens*, Niemeyer, Halle 1916.

H. A. HODGES, *Wilhelm Dilthey. An introduction*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London 1949.

———, *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*, Routledge & Kegan Paul, London 1952.

———, *Vico and Dilthey* en G. TAGLIACOZZO Y H. V. WHITE (eds.), «Giambattista Vico. An International Symposium»,Baltimore 1969.

J. HÖFER, *Vom Leben zur Wahrheit. Katholische Besinnung an der Lebensanschauung Wilhelm Diltheys*, Herder, Freiburg i. B. 1936.

H. HOFFMANNSTHAL VON, *Prosa*, vol. 3 (Gesammelte Werke), Steiner, H, Frankfurt

am Main 1952.

A. HOMANN, *Diltheys Bruch mit der Metaphysik. Die Aufhebung der Hegelschen Philosophie im geschichtlichen Bewußtsein*, Alber, Freiburg 1995.

———, *Verstehen und Menschheit. Zu einer Motiv der Philosophie Diltheys*, en «Dilthey Jahrbuch» 10 (1996), pp. 13–37.

M. HORKHEIMER, *The Relation Between Psychology and Sociology in the Work of Dilthey*, en «Zeitschrift für Sozial Forschung» 8 (1939-40), pp. 430–43.

P. HÜNERMANN, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens um 19. Jahrhundert: Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Graf Paul Yorck von Wartenburg, ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie*, Herder, Freiburg 1967.

E. HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, en «Logos» 1 (1910-11), pp. 289–341.

———, *Phänomenologische Psychologie* en «Husserliana», vol. vol. IX, Martinus Nijhoff, Den Haag 1962, .

E. IMAZ, *El pensamiento de Dilthey*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México 1946.

H. INEICHEN, *Diltheys Kant-Kritik*, en «Dilthey Jahrbuch» 2 (1984), pp. 51–64.

———, *Erkenntnistheorie und geschichtlich- gesellschaftliche Welt: Diltheys Logik der Geisteswissenschaften*, Klostermann, Frankfurt am Main 1975.

A. IZZO, *Dilthey e la teoria critica della società* en F. BIANCO (ed.), «Dilthey e il pensiero del novecento», Franco Angeli, Milano 1985, pp. 245–59.

J. E. JALBERT, *"Nature" in the Human-Scientific Perspective: An Husserlian Response to Dilthey* en R. A. MAKKREEL Y J. SCANLON (eds.), «Dilthey and Phenomenology», University Press of America, Lanham 1987, pp. 31–46.

B. E. JENSEN, *The Recent Trend in the Interpretation of Dilthey*, en «Philosophy of the Social Sciences» 8 (1978), pp. 419–38.

H. JOHACH, *Handelner Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey*, en «Studien zur Wissenschaftentheorie» nr 8 (1974), pp. 1–204.

———, *Diltheys Philosophie des Subjekts und die Grundlegung der Geistes- und Sozialwissenschaften. Zur Aktualität der »Einleitung in die Geisteswissenschaften«*, en «Dilthey Jahrbuch» 2 (1984), pp. 92–127.

———, *Lebensphilosophie und Kritische Theorie. Zur Dilthey-Rezeption der Frankfurter Schule*, en «Dilthey Jahrbuch» 5 (1988), pp. 200–39.

M. JUNG, *Dilthey zur Einführung*, Junius, Hamburg 1996.

———, *Lebensphilosophische und fundamentalontologische Kritik der Metaphysik*, en «Dilthey Jahrbuch» 11 (1997-8), pp. 74–81.

W. JUNG, *Georg Lukács als Schüler Wilhelm Diltheys*, en «Dilthey Jahrbuch» 5 (1988), pp. 240–57.

A. L. KELKEL, *De la phénoménologie des vécus à l'herméneutique de la vie: Dilthey, Husserl, Heidegger* en A. T. TYMIENIECKA (ed.), «Analecta Husserliana», vol. 50, Kluwer, Dordrecht 1997, pp. 59–78.

G. KERCKHOVEN VAN, *El desarrollo de la idea de psicología en W. Dilthey. En torno a las Ideas y su lectura fenomenológica*, en «Revista de Filosofía» 12 (1999), pp. 157–98.

G. KERCKHOVEN VAN Y H.-U. LESSING, *Psychologie als Erfahrungs-wissenschaft. Zu Diltheys Psychologie-Vorlesungen der siebziger und achziger Jahre*, en «Dilthey Jahrbuch» 9 (1994-5), pp. 66–91.

W. KLUBACK, *Wilhelm Dilthey's Philosophy of History*, Columbia University Press, New York 1956.

R. KNÜPPEL, *Diltheys erkenntnistheoretische Logik*, Wilhelm Fink, München 1991.

P. KRAUSSER, *Diltheys philosophische Anthropologie*, en «Journal of the History of Philosophy» 1 (1963), pp. 211–21.

———, *Kritik der endlichen Vernunft: Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968.

A. KREMER-MARIETTI, *La methodologie de Dilthey*, en «Revue philosophique de la France et de l'étranger» 95 (1970), pp. 423–40.

———, *Wilhelm Dilthey et l'anthropologie historique*, Seghers, Paris 1971.

M. KROSS, *»Kritik der ethischen Vernunft«. Zu Wilhelm Diltheys Vorlesung »System der Ethik« aus dem Jahre 1890*, en «Dilthey Jahrbuch» 9 (1994-5), pp. 235–69.

M. L. LAMB, *History, Method and Theology: a Dialectical Comparison of Wilhelm Dilthey's Critique of Historical Reason and Bernard Lonergan's Meta-Methodology*, Scholars Press, Missoula 1978.

L. LANDGREBE, *Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften. Analyse ihrer Grundbegriffe*, en «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologischen Forschung» 9 (1928), pp. 237–366.

———, *Major Problems in Contemporary European Philosophy: from Dilthey to Heidegger*, Ungar, New York 1966.

K.-H. LEMBECK, *Kantianismus oder Neukantianismus in Diltheys Psychologie?*, en «Dilthey Jahrbuch» 10 (1996), pp. 38–60.

H.-U. LESSING, *Bibliographie der Dilthey-Literatur 1969-1973*, en «Dilthey Jahrbuch» 1 (1983), pp. 281–8.

———, *Bibliographie der Dilthey-Literatur 1974-1978*, en «Dilthey Jahrbuch» 2 (1984), p. 351.

———, *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft: Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-metodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Alber, Freiburg (Breisgau)-München 1984.

———, *Bibliographie der Dilthey-Literatur 1979-1983*, en «Dilthey Jahrbuch» 3 (1985), pp. 275–84.

———, *Bibliographie der Dilthey-Literatur 1984-1988*, en «Dilthey Jahrbuch» 9 (1994-5), pp. 348–59.

———, *Dilthey und Helmholz. Aspekte einer Wirkungsgeschichte*, en «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» 43 (1995), pp. 819–33.

A. LIEBERT, *Das Problem der Geltung*, Meiner, Leipzig 1920[2].

———, *Dilthey. Eine Würdigung seines Wekes zum 100. Geburstage des Philosophen*, Mittler, Berlin 1933.

D. E. LINGE, *Dilthey and Gadamer: Two Theories of Historical Understanding*, en «Journal of the American Academy of Religion» 41 (1973), pp. 536–53.

J. G. LOMBARDO, *Comprendere e includere. Ermeneutica e scienza dei valori secondo W. Dilthey e H. Rickert*, en «Fenomenologia e società» 4 (1981), pp. 443–62.

A. LÓPEZ MORENO, *«Comprensión» e «interpretación» en las ciencias del Espíritu: W. Dilthey*, Universidad de Murcia, Murcia 1990.

K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1953[5].

———, *Von Hegel zu Nietzsche: der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Meiner, Hamburg 1995.

A. LUCKNER, *Philosophiegeschichte oder Hermeneutik: Über Geschichtlichkeit als Sache des Verstehens* en V. CAYSA Y K.-D. EICHLER (eds.), «Philosophiegeschichte und Hermeneutik», Leipziger Universtätsverlag, Leipzig 1996, pp. 117–32.

A. LLANO CIFUENTES, *Audacia de la razón y obediencia de la fe* en J. ARANGUREN, J. J. BOROBIA, y M. LLUCH (eds.), «Fe y razón. I Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea», EUNSA, Pamplona 1999, pp. 223-38.

K. MAGER, *Philosophie als Funktion: Studien zu Diltheys Schrift "Das Wesen der Philosophie"*, Könighausen & Neumann - Rodopi, Würzburg-Amsterdam 1982.

R. A. MAKKREEL, *Husserl, Dilthey and the Relation of the Life-World to History*, en

«Research of Phenomenology» 12 (1982), pp. 39–58.

———, *Dilthey und die interpretierenden Wissenschaften: Die Rolle von Erklären und Verstehen*, en «Dilthey Jahrbuch» 1 (1983), pp. 57–73.

———, *The feeling of Life: Some Kantian Sources of Life-Philosophy*, en «Dilthey Jahrbuch» 3 (1985), pp. 83–104.

———, *Lebenswelt und Lebenszusammenhang. Das Verhältnis von vorwissenschaftlichem und wissenschaftlichem Bewußtsein bei Husserl und Dilthey* en E. W. ORTH (ed.), «Dilthey und die Philosophie der Gegenwart», Alber, Freiburg im Breisgau 1985, pp. 381–413.

———, *The Overcoming of Linear Time in Kant, Dilthey, and Heidegger* en R. A. MAKKREEL Y J. SCANLON (eds.), «Dilthey and Phenomenology», University Press of America, Lanham 1987, pp. 141–58.

———, *Dilthey, Philosopher of the Human Studies*, Princeton University Press, Princeton 1992.

———, *Kant, Dilthey and the Idea of a Critique of Historical Judgement*, en «Dilthey Jahrbuch» 10 (1996), pp. 61–79.

———, *Filosofische hermeneutiek en hermeneutische filosofie. Een herwaardering van de traditie van Kant en Dilthey in verband met Heidegger en Gadamer*, en «Tijdschrift voor Filosofie» 59 (1997), pp. 3–27.

——, *From Simulation to Structural Transposition: A Diltheyan Critique of Empathy and Defense of Verstehen* en H. H. KÖGLER y K. R. STUEBER (eds.), «Empathy and Agency», Westview Press, Boulder 2000, pp. 181-93.

R. A. MAKKREEL Y J. SCANLON (eds.), *Dilthey and Phenomenology*, University Press of America, Lanham 1987.

H. MARCUSE, *Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit* en «Schriften», vol. I, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978, .

A. MARINI (ed.), *Materiali per Dilthey (Ebbinghaus, Yorck-Dilthey, Wundt, Windelband: aspetti del dibattito sulla psicologia)*, Unicopoli, Milano 1979.

———, *Alle origini della filosofia contemporanea, Wilhelm Dilthey: antinomie dell'esperienza, fondazione temporale del mondo umano, epistemologia della connessione*, La Nuova Italia, Firenze 1984.

———, *Dilthey tra Hegel e Heidegger: Storia della filosofia e scienze umane dopo la metafisica e prima di una teoria generale della conoscenza* en F. BIANCO (ed.), «Dilthey e il pensiero del novecento», Franco Angeli, Milano 1985, pp. 277–302.

G. MARINI, *Dilthey e la comprensione del mondo umano*, A. Giuffré, Milano 1965.

———, *Dilthey e il giovane Hegel* en F. TESSITORE (ed.), «Incidenza di Hegel.

Studi raccolti in occasione del secondo centenario de la nascita del filosofo», Napoli, 1970, pp. 793–841.

———, *Dilthey e lo storicismo, dopo Croce* en F. BIANCO (ed.), «Dilthey e il pensiero del novecento», Franco Angeli, Milano 1985, pp. 235–44.

O. MARQUARD, *Leben und leben lassen. Anthropologie und Hermeneutik bei Dilthey*, en «Dilthey Jahrbuch» 2 (1984), pp. 128–39.

———, *Dilthey e l'antropologia* en F. BIANCO (ed.), «Dilthey e il pensiero del novecento», Franco Angeli, Milano 1985, pp. 155–67.

———, *Sull'imprescindibilità delle scienze dello spirito* en G. VATTIMO (ed.), «Filosofia '87», Laterza, Bari 1988, pp. 5–20.

———, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie: Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997[4].

M. MARQUARDT, *Die Konstruktion der Hermeneutik aus dem Geist der Politik: Zum Verhältnis von Hermeneutik und Politik bei Wilhelm Dilthey* en V. CAYSA Y K.-D. EICHLER (eds.), «Philosophiegeschichte und Hermeneutik», Leipziger Universtätsverlag, Leipzig 1996, pp. 277–90.

G. MATTEUCCI, *Anatomie diltheyane: su alcuni motivi della teoria diltheyana della conoscenza*, Clueb, Bologna 1994.

———, *Immagini della vita. Logica ed estetica a partire da Dilthey*, Clueb, Bologna 1995.

C. MEIER-SEETHALER, *Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft*, C.H. Beck, München 1998.

F. MEINECKE, *El historicismo y su génesis*, Fce, México 1982.

C. MESSNER, *Die Tauglichkeit des Endlichen: zur Konvergenz von Freuds Psycholanalyse und Diltheys Hermeneutik*, Röhrig, St. Ingbert 1985.

S. MESURE, *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, Puf, Paris 1990.

J. MEURERS, *Wilhelm Diltheys Gedankenwelt und die Naturwissenschaft*, Junker und Dünnhaupt, Berlin 1936.

G. MISCH, *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys*, Schulte-Bulmke, Frankfurt am Main 1947.

———, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, B.G. Teubner, Stuttgart 1975.

C. J. MOYA, *Historia y hermenéutica en Wilhelm Dilthey*, en «Anales Levantinos» 6 (1979), pp. 168–78.

———, *Clasicismo y romanticismo en el pensamiento del joven Dilthey*, en «Anales

Levantinos» 17 (1983), pp. 119–54.

———, *El concepto de historia en el joven Dilthey*, en «Anales Levantinos» 16 (1983), pp. 291–320.

J. Muga, *Corrientes actuales de la Antropología filosófica* en «Pensar lo humano. Actas del II Congreso Nacional de Antropología Filosófica», Iberoamericana, Madrid 1997, pp. 15–20.

W. H. Muller, *Über den Einfluss Schopenhauers auf die Ausbildung der Philosophie von Wilhelm Dilthey*, en «Schopenhauer Jahrbuch» 66 (1985), pp. 215–23.

K. Müller-Vollmer, *Towards a Phenomenological Theory of Literature: a study of Wilhelm Dilthey's Poetik*, Mouton, The Hague 1963.

A. Negri, *Saggi sullo storicismo tedesco: Dilthey e Meinecke*, Feltrinelli, Milano 1959.

T. Nenon, *Dilthey's Inductive Method and the Nature of Philosophy*, en «Southwest Philosophy Review» 5 (1989), pp. 121–34.

———, *Systematic Assumptions in Dilthey's Critique of Metaphysics*, en «International Studies in Philosophy» (1990), pp. 41–57.

———, *Hermeneutical Truth and the Structure of Human Experience: Gadamer's Critique of Dilthey*, en «Dilthey Jahrbuch» 8 (1992-3), pp. 75–92.

P. Nepi, *Struttura trascendentale e modello ermeneutico in W. Dilthey* en «Ricerche sul "Regno dei fini" kantiano», Roma 1974, pp. 423–36.

E. Nicol, *Historicismo y Existencialismo*, Fondo de Cultura Económica, México 1981[3].

J. Ortega y Gasset, *Dilthey y la idea de la vida* en «Obras Completas», vol. 6, Alianza Editorial-Revista de Occidente, Madrid 1983[2], pp. 165–214.

———, *Prólogo a "Introducción a las ciencias del espíritu" por Wilhelm Dilthey* en «Obras Completas», vol. 7, Alianza Editorial-Revista de Occidente, Madrid 1983[2], pp. 57–67.

E. W. Orth, *Dilthey e la fenomenologia husserliana* en F. Bianco (ed.), «Dilthey e il pensiero del novecento», Franco Angeli, Milano 1985, pp. 195–213.

———, *Einleitung: Dilthey und die Gegenwart der Philosophie* en E. W. Orth (ed.), «Dilthey und die Philosophie der Gegenwart», Alber, Freiburg im Breisgau 1985, pp. 7–27.

——— (ed.), *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Alber, Freiburg im Breisgau 1985.

———, *The Problem of Generalization in Dilthey and Husserl* en R. A. Makkreel y J. Scanlon (eds.), «Dilthey and Phenomenology», University Press of

America, Lanham 1987, pp. 1–22.

———, *Wilhelm Dilthey und die Phanomenologie Edmund Husserls*, en «Reports on Philosophy» (1995), pp. 27–43.

S. OTTO, *Un assioma (Grund-satz) della 'Scienza nuova' como principio guida (Leitsatz) per la 'critica della ragione storica'*, en «Bollettino del Centro di studi Vichiani» 22-23 (1992-3), pp. 103–17.

J. OWENSBY, *Dilthey's Conception of the Life Nexus*, en «Journal of the History of Philosophy» 25 (1987), pp. 557–72.

———, *Dilthey and Husserl on the Role of the Subject in History*, en «Philosophy Today» 32 (1988), pp. 221–31.

———, *Dilthey and the Historicity of Poetic Expression*, en «The Journal of Aesthetics and Art Criticism» 46 (1988), pp. 501–7.

———, *Dilthey and the Narrative of History*, Cornell University Press, Ithaca (New York) 1994.

M. PACHI, *Dilthey, la mente e le cose: studi per una gnoseologia*, Ets, Pisa 1988.

E. PACZKOWSKA- LAGOWSKA, *Dilthey's Reform of Psychology and Its Contribution to the Philosophy of the Human Sciences*, en «Reports on Philosophy» 7 (1983), pp. 13–40.

F. PÁEZ GALIÁN, *El concepto de comprensión en W. Dilthey*, Tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid 1988.

R. E. PALMER, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Northwestern University Press, Evanston 1969.

M. PERNIOLA, *Heidegger e l'«uomo estetico» di Dilthey* en F. BIANCO (ed.), «Dilthey e il pensiero del novecento», Franco Angeli, Milano 1985, pp. 220–7.

G. PFAFFEROTT, *Die Bedeutung des Begriffs Selbstbesinnung bei Dilthey und Husserl* en E. W. ORTH (ed.), «Dilthey und die Philosophie der Gegenwart», Alber, Freiburg im Breisgau 1985, pp. 351–80.

T. PLANTINGA, *Historical Understanding in the Thought of Wilhelm Dilthey*, University of Toronto Press, Toronto 1980.

O. PÖGGELER, *Dilthey und die Phänomenologie der Zeit*, en «Dilthey Jahrbuch» 3 (1985), pp. 105–39.

———, *Il concetto di tempo in Dilthey e Heidegger* en F. BIANCO (ed.), «Dilthey e il pensiero del novecento», Franco Angeli, Milano 1985, pp. 214–9.

———, *Heideggers Begegnung mit Dilthey*, en «Dilthey Jahrbuch» 4 (1986-7), pp. 121–60.

———, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida editori, Napoli 1991.

S. POGGI, *Filosofia della vita, fenomenologia ed esistenzialismo in Ludwig Landgrebe*, en «Rivista di filosofia» 64 (1973), pp. 232–56.

M. A. PRANTEDA, *Individualità e autobiografia in Dilthey*, Guerini e associati, Milano 1991.

———, *Psicologia, storia e tradizione nell'interpretazione heideggeriana di Dilthey*, en «Teoria: Rivista di Filosofia» 17 (1997), pp. 83–103.

E. PUCCIARELLI, *La psicología de Dilthey*, Centro de estudios filosóficos, La Plata 1938.

P. REDDING, *Action, Language and Text: Dilthey's Conception of the Understanding*, en «Philosophy and Social Criticism» 9 (1982), pp. 227–44.

L. RENTHE-FINK, *Geschichtlichkeit: ihr therminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und York*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968.

H. RICKERT, *Die Philosophie des Lebens*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1920.

H. P. RICKMAN, *Understanding and the Human Studies*, Heinemann, London 1969.

———, *Vico and Dilthey's Methodology of the Human Studies* en G. TAGLIACOZZO Y H. V. WHITE (eds.), «Giambattista Vico. An International Symposium», Baltimore 1969, pp. 447–56.

———, *Dilthey Today*, en «Inquiry» 19 (1976), pp. 493–509.

———, *Wilhelm Dilthey: Pioneer of the Human Studies*, University of California Press, Los Angeles 1979.

———, *What Need for Blood in the Cognitive Subject. Kant's Criticism of Dilthey*, en «Dilthey Jahrbuch» 2 (1984), pp. 158–70.

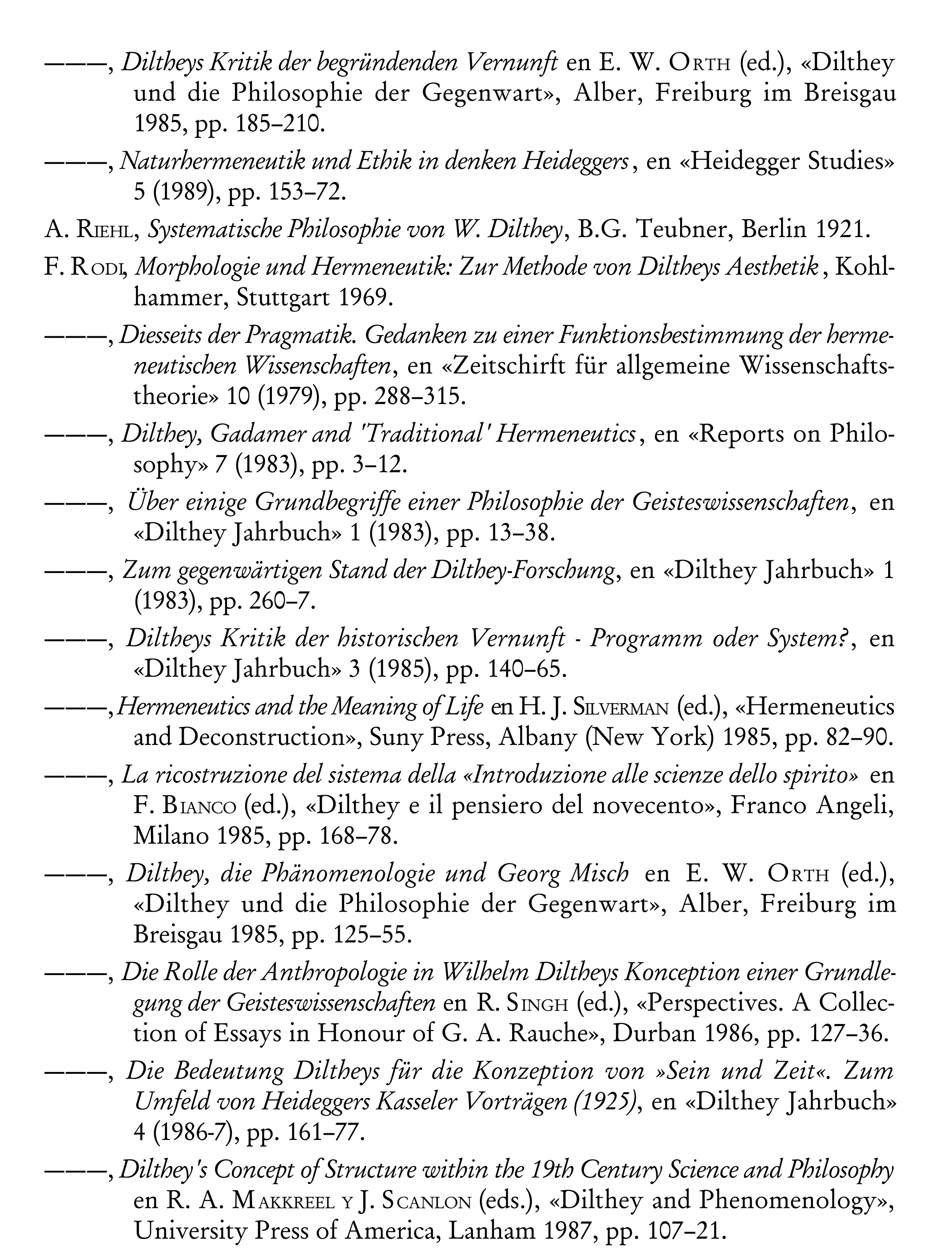
———, *Dilthey Today: A Critical Appraisal of the Contemporary Relevance of His Work*, Greenwood Press, New York 1988.

P. RICOEUR, *The Task of Hermeneutics*, en «Philosophy Today» 17 (1973), pp. 112–28.

M. RIEDEL, *Das erkenntniskritische Motiv in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften* en R. BUBNER, K. CRAMER, Y R. WIEHL (eds.), «Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze I: Methode und Wissenschaft. Lebenswelt und Geschichte», Tübingen 1970, pp. 233–55.

———, *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Klett-Cotta, Sttutgart 1978.

———, *La critica diltheyana alla ragione fondante* en F. BIANCO (ed.), «Dilthey e il pensiero del novecento», Franco Angeli, Milano 1985, pp. 42–59.



———, *Diltheys Kritik der begründenden Vernunft* en E. W. ORTH (ed.), «Dilthey und die Philosophie der Gegenwart», Alber, Freiburg im Breisgau 1985, pp. 185–210.

———, *Naturhermeneutik und Ethik in denken Heideggers*, en «Heidegger Studies» 5 (1989), pp. 153–72.

A. RIEHL, *Systematische Philosophie von W. Dilthey*, B.G. Teubner, Berlin 1921.

F. RODI, *Morphologie und Hermeneutik: Zur Methode von Diltheys Aesthetik*, Kohlhammer, Stuttgart 1969.

———, *Diesseits der Pragmatik. Gedanken zu einer Funktionsbestimmung der hermeneutischen Wissenschaften*, en «Zeitschirft für allgemeine Wissenschaftstheorie» 10 (1979), pp. 288–315.

———, *Dilthey, Gadamer and 'Traditional' Hermeneutics*, en «Reports on Philosophy» 7 (1983), pp. 3–12.

———, *Über einige Grundbegriffe einer Philosophie der Geisteswissenschaften*, en «Dilthey Jahrbuch» 1 (1983), pp. 13–38.

———, *Zum gegenwärtigen Stand der Dilthey-Forschung*, en «Dilthey Jahrbuch» 1 (1983), pp. 260–7.

———, *Diltheys Kritik der historischen Vernunft - Programm oder System?*, en «Dilthey Jahrbuch» 3 (1985), pp. 140–65.

———, *Hermeneutics and the Meaning of Life* en H. J. SILVERMAN (ed.), «Hermeneutics and Deconstruction», Suny Press, Albany (New York) 1985, pp. 82–90.

———, *La ricostruzione del sistema della «Introduzione alle scienze dello spirito»* en F. BIANCO (ed.), «Dilthey e il pensiero del novecento», Franco Angeli, Milano 1985, pp. 168–78.

———, *Dilthey, die Phänomenologie und Georg Misch* en E. W. ORTH (ed.), «Dilthey und die Philosophie der Gegenwart», Alber, Freiburg im Breisgau 1985, pp. 125–55.

———, *Die Rolle der Anthropologie in Wilhelm Diltheys Konception einer Grundlegung der Geisteswissenschaften* en R. SINGH (ed.), «Perspectives. A Collection of Essays in Honour of G. A. Rauche», Durban 1986, pp. 127–36.

———, *Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von »Sein und Zeit«. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925)*, en «Dilthey Jahrbuch» 4 (1986-7), pp. 161–77.

———, *Dilthey's Concept of Structure within the 19th Century Science and Philosophy* en R. A. MAKKREEL Y J. SCANLON (eds.), «Dilthey and Phenomenology», University Press of America, Lanham 1987, pp. 107–21.

———, *Erkenntnis der Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*,

Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990.

———, *Gegen die methodische Verstümmelung der Wirklichkeit. Kritische Anmeldungen zum Programm einer »naturalistischen« Hermeneutik*, en «Philosophia Naturalis» 32 (1995), pp. 193–209.

———, *Teoria e storia dell'ermeneutica. Un'intervista a Frithjof Rodi*, en «Informazione Filosofica» 33-34 (1997), pp. 13–7.

F. RODI Y H.-U. LESSING (eds.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984.

P. ROSSI, *The Ideological Valences of Twentieth-Century Historicism*, en «History and Theory: Studies in the Philosophy of History» 14 (1975), pp. 15–29.

———, *Spiegazione e comprensione da Dilthey a M. Weber*, en «Rivista di filosofia» 75 (1984), pp. 63–89.

———, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Il Saggiatore, Milano 1991[2].

———, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Edizioni di Comunità, Milano 1994[3].

J. ROURA PARELLA, *El mundo histórico social (ensayo sobre morfología de la cultura de Dilthey)*, Instituto de Investigaciones Sociales (UNAM), México 1947.

J. RÜTSCHE, *Widerstand und Wirklichkeit: Wilhelm Diltheys psychologisch-historische Realitätsphilosophie*, en «Theologie und Philosophie: Vierteljahresschrift» 74 (1999), pp. 504-26.

L. E. SANTIAGO GUERVOS, *La hermeneútica metódica. Comprensión y objetividad en las hermenéuticas de F. Schleiermacher, W. Dilthey y E. Betti*, en «Estudios filosóficos» 34 (1985), pp. 15–53.

K. SAUERLAND, *Diltheys Erlebensbegriff: Entstehung, Glanzzeit und Verkümmerung eines literaturhistorischen Begriffs*, de Gruyter, Berlin 1972.

J. SCANLON, *The Status of Intentionality in Dilthey's "Studies toward the Foundation of the Human Sciences"* en R. A. MAKKREEL Y J. SCANLON (eds.), «Dilthey and Phenomenology», University Press of America, Lanham 1987, pp. 55–69.

———, *Dilthey on Psychology and Epistemology*, en «History of Philosophy Quarterly» 6 (1989), pp. 347–55.

B. SCHAIDNAGL, *Diltheys Verhältnis zur Geschichte. Ein psychologischer Versuch*, Tesis doctoral, Humboldt-Universität, Berlin 1927.

R. C. SCHARFF, *Heidegger's 'Appropriation' of Dilthey before Being and Time*, en «Journal of the History of Philosophy» 25 (1997), pp. 105–28.

M. SCHELER, *Versuche eine Philosophie des Lebens. Nietzsche-Dilthey-Bergson* en M. SCHELER (ed.), «Max Scheler. Gesammelte Werke», vol. 3, Francke, Bern 1955, pp. 311–39.

G. SCHMIDT, *Dilthey e la scienza storica* en F. BIANCO (ed.), «Dilthey e il pensiero del novecento», Franco Angeli, Milano 1985, pp. 260–76.

G. SCHOLTZ, *Schleiermachers Dialektik und Diltheys erkenntnistheoretische Logik*, en «Dilthey Jahrbuch» 2 (1984), pp. 171–89.

P. SÉCRÈTAN, *Individuum, Individualität und Individuation nach Edith Stein und Wilhelm Dilthey* en R. L. FETZ (ed.), «Studien zur Philosophie von Edith Stein», Alber, Freiburg im Breisgau 1993, pp. 148–69.

T. M. SEEBOHM, *Die Begründung der Hermeneutik Diltheys in Husserls transzendentaler Phänomenologie* en E. W. ORTH (ed.), «Dilthey und die Philosophie der Gegenwart», Alber, Freiburg im Breisgau 1985, pp. 97–124.

———, *Dilthey, Husserl, and Prima Philosophia* en R. A. MAKKREEL Y J. SCANLON (eds.), «Dilthey and Phenomenology», University Press of America, Lanham 1987, pp. 23–9.

H. SOMMERFELD, *W. Dilthey und der Positivismus*, Tesis doctoral, Humboldt-Universität, Berlin 1926.

G. J. STACK, *Historicity and Dilthey's Model of Historical Understanding*, en «Dialogos» 8 nr 23 (1972), pp. 53–68.

———, *La conceptualización por Dilthey de la comprensión histórica*, en «Folia Humanistica» (1973), pp. 303–29.

———, *The Meaning and Value of 'Verstehen'*, en «Dialogos» 24 (1989), pp. 129–64.

W. STEGMAIER, *Philosophie der Fluktuanz: Dilthey und Nietzsche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992.

A. STEIN, *Der Begriff des Verstehen bei Dilthey*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1926.

E. STRÖKER, *Systematische Beziehungen der Husserlschen Philosophie zu Dilthey* en E. W. ORTH (ed.), «Dilthey und die Philosophie der Gegenwart», Alber, Freiburg im Breisgau 1985, pp. 63–96.

J.-F. SUTER, *Philosophie et histoire chez Wilhelm Dilthey: essai sur le problème de l'historicisme*, Verlag für Recht und Gesellschaft, Bale 1960.

F. TESSITORE, *Croce e Dilthey* en F. BIANCO (ed.), «Dilthey e il pensiero del novecento», Franco Angeli, Milano 1985, pp. 179–94.

M. K. TILLMAN, *"Nature" in the Human-Scientific Perspective: An Diltheyan Response to Husserl* en R. A. MAKKREEL Y J. SCANLON (eds.), «Dilthey and Phenomenology», University Press of America, Lanham 1987, pp. 49–53.

J. TREBOLLE, *El problema hermenéutico de la distancia temporal. Dilthey-Heidegger-Gadamer*, en «Augustinianum» 13 (1973), pp. 93–129.

W. TREJO, *Introducción a Dilthey*, Universidad Veracruzana, México 1962.

S. TRIAS, *Gadamer y Dilthey: Dos Concepciones de la Comprension?*, en «Revista de Filosofía (Venezuela)» 16-17 (1993), pp. 109–24.

———, *La Maxima Hermeneutica 'Comprender a un Autor...' en el Pensamiento de Dilthey*, en «Revista de Filosofía (Venezuela)» 19 (1994), pp. 41–58.

E. TROELTSCH, *Gesammelte Schriften*, Mohr, Tübingen 1922 (4 vols.).

———, *Geschichte und Metaphysik*, en «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 8 (1898), pp. 1-69.

———, *L'essenza del mondo moderno* (a cura di G. CANTILLO), Bibliopolis, Napoli 1977.

H. N. TUTTLE, *Wilhelm Dilthey's Philosophy of Historical Understanding: A Critical Analysis*, Leiden, E. J. Brill 1969.

———, *The Dawn of Historical Reason: The Historicality of Human Existence in the Thought of Dilthey, Heidegger and Ortega y Gasset*, Lang, New York 1994.

A. A. VAN NIEREK, *Beyond the 'Erklaren-Verstehen' Dichotomy*, en «South African Journal of Philosophy» 8 (1989), pp. 198–213.

B. VEDDER, *A Metaphysical Motivation of Hermeneutics: On the Metaphysical Consciousness in Man According to Dilthey (in Dutch)*, en «Bijdragen» 55 (1994), pp. 249–68.

———, *The metaphysical Background of Hermeneutics in Dilthey* en C. E. SCOTT y J. SALLIS (eds.), «Interrogating the Tradition: Hermeneutics and the History of Philosophy», SUNY Press, New York 2000, pp. 59-73.

F. VERCELLONE, *Interpretare le immagini del mondo* en G. VATTIMO (ed.), «Filosofia '87», Laterza, Bari 1988, pp. 183–200.

J. VICENTE ARREGUI, *Comprensión histórica y autoconsciencia en Dilthey*, en «Themata» 5 (1988), pp. 181–97.

———, *Metafísica del yo y hermenéutica diltheyana de la vida*, en «Anuario Filosófico» 21 (1988), pp. 97–119.

———, *Contribución de la filosofía del lenguaje a la Antropología filosófica* en «Pensar lo Humano. Actas del II Congreso Nacional de Antropología Filosófica», Iberoamericana, Madrid 1997, pp. 21–31.

C. VICENTINI, *Studio su Dilthey*, Mursia, Milano 1974.

G. H. VON WRIGHT, *Explanation and Understanding*, Cornell University Press,

Ithaca (New York) 1971.
———, *Sulla verità delle «spiegazioni» comprendenti* en F. BIANCO (ed.), «Dilthey e il pensiero del novecento», Franco Angeli, Milano 1985, pp. 127–35.
J. WACH, *Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluss auf Dilthey: eine Philosophie- und geistesgeschichtliche Studie*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1926.
———, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, Georg Olms, Hildesheim 1984[2].
G. WEISS, *Dilthey's Conception of Objectivity in the Human Studies: A Reply to Gadamer*, en «Man and World: an International Philosophical Review» (1991), pp. 471–86.
H. L. WILSON, *On Mandelbaum's Critique of Dilthey's Relativism* en R. A. MAKKREEL y J. SCANLON (eds.), «Dilthey and Phenomenology», University Press of America, Lanham 1987, pp. 95–105.
T. J. YOUNG, *The Hermeneutical Significance of Dilthey's Theory of World-Views*, en «International Philosophical Quarterly» 23 (1983), pp. 125–40.
N. ZACCAÏ-REYNERS, *Le monde de la vie. 1. Dilthey et Husserl*, Les Éditions du Cerf, Paris 1995.
W. C. ZIMMERLI, *Das Theorem der Tatsachen des Bewußtseins und Diltheys Versuch der Überwindung des transzendentalen Idealismus*, en «Dilthey Jahrbuch» 3 (1985), pp. 166–90.

ÍNDICE DE NOMBRES

— A —

— B —

— C —

— D —

— E —

— F —

— G —

— H —

— S —

— T —

— U —

— V —

— W —

— Y —

— Z —